BS480
.D556

Library of Princeton Theological Seminary
NOV 26 1892
Division BS480
Section .D556
No.

Die

Inspiration und Irrthumslosigkeit

der heiligen Schrift.

Von

D. Aug. Wilh. Dieckhoff

Consistorialrath und Professor der Theologie zu Rostock.

Leipzig

Verlag von Justus Naumann

1891.

Titubabit fides, si divinarum scripturarum vacillet auctoritas.

Augustinus,
De doctr. christ. I, c. 37.

Nicht eine vollständige Beantwortung aller Fragen, die sich an die Inspiration der h. Schrift knüpfen, soll auf den folgenden Blättern gegeben werden. Die Aufgabe, die ich mir gestellt habe, ist eine eingeschränktere.

Die Frage wegen der Inspiration der h. Schrift und ihrer darauf beruhenden Irrthumslosigkeit ist von entscheidender Bedeutung für die kirchliche Theologie der Gegenwart. Der Glaube, der in dem gewissen Wort Gottes den festen Grund seiner Wahrheit und Gewißheit hat, steht und fällt mit der göttlichen Autorität der h. Schrift. Die Wiederbefestigung des Glaubens im Leben der Kirche wird nur gelingen, wenn es gelingt, die göttliche Autorität der h. Schrift wieder zur vollen Geltung und Anerkennung zu bringen. Die göttliche Autorität der h. Schrift setzt aber die Inspiration derselben voraus. Zwar ruht sie nicht allein und auch nicht zunächst auf der Inspiration. Sie steht für den Glauben zunächst und vor allem dadurch fest, daß die h. Schriften Schriften der Propheten und Apostel Gottes in der Ausrichtung des von Gott ihnen aufgetragenen Werks sind, also zur Heilsoffenbarung Gottes selbst gehören, welche sich in einem göttlich gewissen Worte ihrer Verkündigung vollenden mußte, um sich eine bleibende Existenz unter den Menschen zu schaffen. Aber ohne die in der h. Schrift selbst bezeugte Inspiration wären die menschlichen Organe der Offenbarung nicht fähig gewesen, die Verkündigung derselben in der geforderten Vollkommenheit und Sicherheit zu geben. Auch läßt sich das Wirken der Propheten und Apostel im Dienste Gottes bei dem Werk der Kirchengründung ohne das außerordentliche Mitwirken Gottes gar nicht denken. So kann also die göttliche Autorität der h. Schrift nicht behauptet werden, wenn die Inspiration derselben den Einwürfen und Zweifeln gegen-

über nicht wieder festgestellt wird. Das wird nun aber nicht gelingen, wenn man an dem altdogmatischen Inspirationsbegriff festhalten zu müssen meint. Ich muß wiederholen, was ich schon bei anderer Gelegenheit ausgesprochen habe[1]), daß der altdogmatische Inspirationsbegriff nicht festgehalten werden kann, weil er mit der Beschaffenheit der h. Schrift im Widerspruch steht. Denn mit der thatsächlichen Beschaffenheit der h. Schrift, des inspirirten Worts Gottes, steht die Behauptung von der absoluten, auch auf die bedeutungslosesten Nebendinge sich erstreckenden Irrthumslosigkeit, welche sich von dem altdogmatischen Inspirationsbegriff nicht trennen läßt, im Widerspruch. Die Inspiration der h. Schrift und damit diejenige Irrthumslosigkeit derselben, welche für den Glauben gefordert ist, läßt sich der Kritik gegenüber nur auf dem Grunde einer richtigeren Fassung der Inspiration behaupten. Auch steht der so geforderten Reconstruction des Inspirationsbegriffs kein anderes begründetes Interesse des Glaubens entgegen. Mit Unrecht wird behauptet, daß dies der Fall sei. Der Inspirationsbegriff, den unsere alten Dogmatiker vertreten haben, ist nicht, wie von den Vertretern desselben ohne weiteres angenommen wird, mit dem Inspirationsbegriff der Kirche identisch. Man entfernt sich nicht von dem Boden des Inspirationsbegriffs der Kirche, wenn man sich von der einseitigen Fortbildung scheidet, die derselbe in der von unsern alten Dogmatikern vertretenen Fassung gefunden hat. Und auch die objective Gewißheit der h. Schrift als des untrüglichen Worts Gottes für den Glauben wird dadurch nicht in Gefahr gestellt.

Eben das möchte ich im Nachfolgenden näher begründen, um so die principiellen Voraussetzungen für die nothwendige Reconstruction des Inspirationsbegriffs und für die darauf zu gründende positive Kritik der negativen gegenüber näher festzustellen. Es ist ohne Frage in der schweren Krisis, in der sich unsere Kirche in der Gegenwart befindet, von der allergrößesten Bedeutung, daß sich alle, die im Glauben unserer Kirche stehen, in der rechten

---

[1]) Vgl. meinen Conferenzvortrag: „Das gepredigte Wort und die h. Schrift“ 1886, und die demselben zu Grunde gelegten Thesen.

Stellung zur Inspiration der h. Schrift und ihrer Irrthumslosigkeit zusammenfinden.

Um einen festen Boden zu gewinnen, muß unsere Untersuchung von der genaueren Feststellung des altdogmatischen Inspirationsbegriffs ausgehen. Daß noch immer Viele meinen, an dem altdogmatischen Inspirationsbegriff festhalten zu können, und an demselben auch festhalten zu müssen, wenn die Inspiration selbst nicht Preis gegeben werden soll, erklärt sich zum großen Theil daraus, daß man sich das Eigenthümliche des altdogmatischen Inspirationsbegriffs, den principiellen Gesichtspunkt, aus welchem er construirt ist, nicht bestimmter klar macht, daß man vielmehr den von den alten Dogmatikern vertretenen Inspirationsbegriff mit dem Inspirationsbegriff der Kirche überhaupt, wenigstens im Wesentlichen, für identisch hält. So spricht man denn auch wohl von dem Mechanischen der Behandlung des Inspirationsbegriffs von Seiten der alten Dogmatiker, das aber nicht zu dem Wesentlichen ihres Inspirationsbegriffs gehöre, und man meint sich, wo es bequem oder nothwendig erscheint, Modificationen dieses Inspirationsbegriffs erlauben zu dürfen, die man für unwesentliche hält, und die doch den principiellen Bruch mit demselben in sich schließen.

Nach dem altdogmatischen Inspirationsbegriff, wie er in unserer Kirche übrigens erst im Laufe des 17. Jahrhunderts bestimmter ausgebildet ist[1]), sind die h. Schriftsteller nur die Schreibfeder (calamus), die Hand oder die Schreiber des H. Geistes.[2]) Vom H. Geiste wird ihnen in die Feder dictirt, was sie schreiben sollen, auch das, was sie schon wissen.[3]) Calov sagt, auch das, was die

[1]) Auch in dem Tractat des Hunnius De majestate indubitataque fide et certitudine sacrae scripturae, propheticae et apostolicae (opp. t. I. Wittenb. 1607) findet sich doch diese bestimmtere Ausbildung des Inspirationsbegriffs noch nicht.

[2]) Calov (Syst. loc. theol. I, S. 551) sagt: „— — s. literarum autores non scripserunt humana voluntate, sed ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι, 2 Petr. 1, 21, et manus tantum fuerunt, ac calamus Spiritus S., qui fallere et falli non potest, nec errare, aut labi memoria."

[3]) Hollaz, Ex. theol. S. 90: „Tametsi enim amanuenses sacri res quasdam, quae ab ipsis descriptae sunt, habuerint cognitas ante actum

h. Schriftsteller wußten, wurde ihnen zwar nicht durch eine eigenthümlich neue Offenbarung, aber auch nicht blos durch eine vor Irrthum oder unpassendem Ausdruck und dergleichen bewahrende Assistenz und Direction, sondern durch außerordentliches dictamen, inspiratio und suggestio des H. Geistes zu Theil.[1]) Wenn die h. Schriftsteller, so schließt Calov, die Hand, die Feder oder die Schreiber Christi und des H. Geistes waren, so mußte ihnen alles, was sie geschrieben haben, dargereicht und inspirirt werden. Die, denen etwas in die Feder dictirt wird, entnehmen nichts von dem, was sie schreiben, aus ihrem eigenen Gedächtniß, sie zeichnen nichts auf Grund der Erzählung Anderer auf, sondern empfangen alles einzig und allein von dem, welcher dictirt, obwohl sie mit dem, was sie schreiben, auch sonst nicht unbekannt sind.[2]) Alle und jede Worte, welche in der h. Schrift gelesen werden, sind vom H. Geiste den Propheten und Aposteln inspirirt und in die Feder dictirt (et in calamum dictata sunt).[3]) Nicht nach ihrer Entscheidung wählten sie die Worte, in denen der göttliche Sinn zum Ausdruck zu bringen war, sondern sie hatten an dem Munde des dictirenden H. Geistes zu hängen, damit die Schrift dem Sinn des H. Geistes ganz und gar entsprechend würde.[4]) Durch die Hände der h. Schriftsteller, sagt Calov, schrieb der H. Geist, was jene als die Hände Gottes geschrieben haben.[5]) Genau genommen, sagt Quenstedt, ist allein Gott der Verfasser der h. Schrift zu nennen, die Propheten und

---

scriptionis, per se tamen ipsis non fuit cognitum, an res illae ex voluntate Dei essent describendae, quibus circumstantiis, quo ordine, et quibus verbis essent litteris mandandae. Haud raro usu venit, ut amanuensi dictemus res et verba ipsi minime ignota; neque tamen ipsius est quidquam addere aut detrahere, sed ab ore dictantis in solidum pendere: sic et amanuenses sacri nil nisi a Spiritu s. suggestum in litteras retulerunt."

[1]) Calov a. a. O. 554. [2]) S. 556. [3]) Hollaz a. a. O. S. 91.

[4]) Hollaz a. a. O. S. 94: „Neque enim liberum fuit prophetis et apostolis, sensum divinum in ea conficere verba, quae ipsi pro arbitratu suo eligerent; sed ipsorum erat haerere et pendere ab ore dictantis spiritus sancti, ut huic grato et probato verborum ordine et contextu scripturam sacram consignarent, quo ea menti spiritus sancti evaderet prorsus conformis."

[5]) Calov a. a. O. S. 557.

Apostel können nur mißbräuchlich (per quandam catachresin) Verfasser genannt werden.[1]) Baier giebt folgende Definition der Inspiration: „Divina inspiratio est actus ejusmodi, qua Deus non solum conceptus rerum scribendarum omnium objectis conformes sed et conceptus verborum ipsorum atque omnium, quibus illi exprimendi essent, supernaturaliter communicavit intellectui scribentium ac voluntatem eorum ad actum scribendi excitavit.“[2])

Das Eigenthümliche des altdogmatischen Inspirationsbegriffs, für den sich übrigens Calov auf päpstliche Theologen, wie z. B. Bellarmin, beruft[3]), liegt darin, daß die Mitwirkung der h. Schrift-

[1]) Quenstedt I. c. IV. thes. 3.

[2]) Die Weise des inspirirenden Wirkens des Heiligen Geistes, die Weise, wie der Heilige Geist das zu schreibende Wort dem Geiste der heiligen Schriftsteller mittheilt, dictirt, sucht Quenstedt (I. c. IV. qu. 3) in folgender Weise näher zur Anschauung zu bringen. „*Θεοπνοή* non notat h. l. (2 Tim. 3, 16) concursum Dei generalem — — —, neque specialem seu gratiosum, quo adest Deus omnibus fidelibus — — —, sed specialissimum plane et extraordinarium, solis sacris scriptoribus proprium concursum, qui complectitur (1) *ἔλλαμψιν* s. supernaturalem quandam et extraordinariam mentis illuminationem, quae instar coruscationis et irradiationis alicujus fiebat, et quidem non ad modum habitus permanentis, sed actus transeuntis; (2) peculiarem motum, instinctum, afflatum, impulsum et dictamen Spiritus Sancti ad hoc et non ad aliud scribendum.“ Quenstedt ist bestrebt, das Dictiren des Heiligen Geistes möglichst frei von einer äußerlich mechanischen Auffassung als Wirken des Heiligen Geistes im Geiste der heiligen Schriftsteller zu fassen, aber auf das dictamen des Heiligen Geistes kommt es doch auch in dieser Definition hinaus.

[3]) Calov führt folgende Aussage Bellarmin's (lib. II. de concil. c. XII. § Observandum igitur) an: „Scriptura est verbum Dei immediate revelatum et scriptum quodammodo Deo dictante, juxta illud 2 Petr. 1 et 2 Tim. 3. Dicuntur igitur scriptores sacri habuisse immediatam revelationem, et scripsisse ipsius Dei verba, quia vel nova quaedam et antea incognita eis revelabantur a Deo, vel Deus immediate inspirabat et movebat scriptores ad scripenda ea, quae viderant vel audierant, et eos dirigebat, ne aliquo modo errarent. Ut enim dicitur vere epistola principis, quae a principe dictatur, etiamsi is, qui eam scripsit, antea sciebat, quae scripturus erat, ita dicitur et est immediatum Dei verbum, quod scriptum est ab evangelistis, Deo inspirante et dirigente, licet scripserint ea, quae viderant vel audierant.“ Auch den folgenden Satz

steller bei der Concipirung des Schriftworts im Geiste derselben gänzlich ausgeschlossen wird. Die Hervorbringung des niederzuschreibenden Schriftworts im Geiste der h. Schriftsteller wird ausschließlich auf das inspirirende Wirken des H. Geistes zurückgeführt. Die heiligen Schriftsteller verhalten sich lediglich empfangend dem eingebenden, dictirenden Heiligen Geiste gegenüber, an dessen Munde sie hängen sollen. Ihre Mitwirkung wird allein darauf eingeschränkt, daß sie als die Hände oder Schreiber des Heiligen Geistes das Dictirte niederschreiben. Der montanistische Irrthum hinsichtlich der prophetischen Inspiration wird dabei ausdrücklich ausgeschlossen. Die h. Schriftsteller befinden sich nicht im Zustande bewußtloser Ekstase. Mit dem hellsten Bewußtsein und ganz willig dem inspirirenden H. Geiste hingegeben empfangen sie das von diesem Gegebene, um es niederzuschreiben. Aber daß sie sich lediglich empfangend, schlechthin nicht mitwirkend bei der Hervorbringung des Worts in ihrem Geiste verhalten, wird dadurch nicht zurückgenommen, So ist also das Wort der h. Schrift das Wort Gottes allein. Muß Gott auch bei der Hervorbringung des Worts in die Weise des menschlichen Worts eingehen, in der er ja nur den Menschen verständlich werden kann, und kann er sich dabei auch der Geistes- und Spracheigenthümlichkeit seiner Organe, der h. Schriftsteller, accomodiren, so ist doch das Menschliche, wie es so in Betracht kommt, lediglich das passive Material, welches Gott bei der Hervorbringung seines Worts gebraucht.

Bei dieser absoluten Fassung der Inspiration erschien nun die Irrthumslosigkeit der h. Schrift und damit ihre göttliche Autorität, auf deren Feststellung es ankommt, aufs zweifelloseste sichergestellt. Sind die h. Schriftsteller, wie Calov in einer schon oben angeführten Stelle sagt, nur die Hand oder die Feder des Heiligen Geistes, der nicht täuschen und nicht getäuscht werden, auch nicht

---

eines andern päpstlichen Theologen führt Calov an: „Spiritus sanctus scripturam evangelicam dictavit, non autem scripsit suis, sed amanuensium suorum Evangelistarum et Apostolorum manibus.“ Die römischen Theologen sind den lutherischen Theologen in der absoluten Fassung des Inspirationsbegriffs vorangegangen.

irren oder einen Gedächtnißfehler begehen kann, so kann sich keinerlei Irrthum irgend welcher Art, auch der geringste nicht, wie er aus der menschlichen Unsicherheit fließt, in der h. Schrift finden. Da die Mitwirkung der h. Schriftsteller von der Concipirung des Worts in ihrem Geiste gänzlich ausgeschlossen ist, so kann in dem allein von Gott hervorgebrachten, von den h. Schriftstellern nur niedergeschriebenen Worte nichts sein, was sich nur aus der menschlichen Unsicherheit und Fehlsamkeit der h. Schriftsteller bei der Concipirung des Worts erklären ließe. Ein solcher Irrthum würde, wie Calov an einer andern Stelle sagt, keinem Andern als Gott zur Schuld fallen. Deshalb muß nicht blos das, was sich auf den Glauben und die Sitten bezieht, frei von allem Irrthum sein, sondern auch alles andere, was in der Schrift enthalten ist, da es unmittelbar von Gott her ist.[1]) Hollaz giebt auf die Frage, ob die göttliche Inspiration die h. Schreiber vor allem Irrthum bewahrt habe, die Antwort: „Inspiratio divina, qua res et verba dicenda non minus quam scribenda prophetis atque apostolis a spiritu sancto immediate suggesta sunt, ipsos ab omni errore immunes praestitit tam in praedicatione quam in consignatione verbi divini.“ Und als erstes Argument für die Richtigkeit dieser Antwort stellt er den Satz hin: „quidquid a Deo, prima veritate, immediate profectum est, illud oportet esse verissimum. Atqui tota scriptura sacra etc., 2 Tim. 3, 16. Ergo.“[2]) In der That, wenn so, wie es der altdogmatische Inspirationsbegriff besagt, die von den heiligen Schriftstellern nur niedergeschriebenen Worte von Gott allein unmittelbar im Geiste derselben hervorgebracht sind, also dabei alle Mitwirkung der fehlsamen menschlichen Seite ausgeschlossen ist, so ist die Möglichkeit alles Fehlsamen und Irrigen irgendwelcher Art eine undenkbare

---

[1]) A. a. O. S. 463: „Nec ea tantum credenda verissima, quae ad fidem et mores spectantia in scriptura traduntur, sed etiam alia quaecunque in eadem occurrentia, quum ab immediato divino impulsu profecta sint, et eum agnoscant omnia autorem, qui in nullo errare aut falli potest, Ebr. 6, 18, nec falsitas, error aut lapsus ullus scriptori θεοπνεύστῳ adscribi potest, quin ejusdem Deus ipse arguatur.“

[2]) A. a. O. S. 94.

geworden. Aber freilich die andere Seite der Sache war nun zugleich die, daß nicht ein einziger Irrthum in den nebensächlichsten und unwesentlichsten Dingen in der h. Schrift zugegeben werden konnte, da, wenn auch nur ein einziger derartiger Irrthum zugestanden werden muß, dann die Inspiration wie sie gefaßt war, um die göttliche Autorität der h. Schrift festzustellen, überhaupt widerlegt ist. So liegt denn gegenwärtig der Kritik gegenüber, durch welche alles, was gegen die von dem Inspirationsbegriff unserer alten Dogmatiker geforderte absolute Irrthumslosigkeit der h. Schrift spricht oder auch nur zu sprechen scheint, in ein so scharfes Licht gestellt ist, die Frage für die kirchliche Theologie so, ob wirklich die absolute Irrthumslosigkeit der h. Schrift mit Recht behauptet und festgehalten werden kann, und weiter, wenn dies, wie sich nicht leugnen lassen wird, nicht möglich ist, ob mit dem altdogmatischen Inspirationsbegriffe die göttliche Inspiration der h. Schrift überhaupt fällt, wie sie die nothwendige Voraussetzung der göttlichen Autorität der h. Schrift für den Glauben ist, — ob die untrügliche Gewißheit des Worts der h. Schrift für den Glauben eine solche absolute Irrthumslosigkeit desselben fordert, wie sie allerdings durch die Inspiration nach dem altdogmatischen Inspirationsbegriffe, wenn sie stattgefunden hätte, mit zweifelloser Gewißheit gegeben wäre.

Die, welche in der Gegenwart an dem altdogmatischen Inspirationsbegriffe festhalten, gehen, wie schon gesagt, von der Identität, wenigstens der wesentlichen Identität desselben mit dem Inspirationsbegriffe der Kirche überhaupt, also mit dem Inspirationsbegriffe der orthodoxen Lehrer der alten Kirche, z. B. mit dem Inspirationsbegriffe Augustins, wie denn weiter besonders auch mit dem Inspirationsbegriffe Luthers aus. In der That schließen sich unsere alten Dogmatiker aufs engste an Aussagen der Kirchenlehrer der alten Kirche, besonders an Aussagen Augustins über die Inspiration der h. Schrift an. Von Anfang an gewannen für die Reformatoren bekannte Aussprüche hervorragender Kirchenlehrer der alten Kirche, Cyprians und Anderer, besonders Augustins über die höchste Autorität der h. Schrift sowie über

die Sufficienz derselben gegenüber der falschen Autorität der römischen Kirche und ihrer Tradition das größte Gewicht. Es war für die Reformatoren von der größten Bedeutung, daß sie sich der damaligen Kirche gegenüber auf solche Aussprüche der anerkanntesten und angesehensten kirchlichen Autoritäten berufen konnten.[1]) Die Dogmatiker des 17. Jahrhunderts berufen sich dann, indem sie im Gegensatze gegen die Jesuiten den Inspirationsbegriff und die Irrthumslosigkeit der h. Schrift immer mehr schärfen, gern gerade auf die unbedingtesten Aussagen der alten Kirchenlehrer über die Inspiration und Irrthumslosigkeit der h. Schrift.[2]) Solchen Aus-

---

[1]) Wir erinnern hier nur an folgende Aussprüche Augustins. Contra Crescon. II, c. 31: „Neque enim sine caussa tam salubri vigilantia canon ecclesiasticus constitutus est, ad quem certi Prophetarum et Apostolorum libri pertineant, quos omnino judicare non audeamus, et secundum quos de ceteris litteris vel fidelium vel infidelium libere judicemus.“ Ep. 82 (ad Hieronymum), 3: „Ego enim fateor caritati tuae, solis eis scripturarum libris, qui jam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam. Ac si aliquid in iis offendero litteris, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud, quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assequutum esse quod dictum est, vel me minime intellexisse, non ambigam. Alios antem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita senserunt, sed quia mihi vel per illos auctores canonicos, vel probabili ratione, quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt. Nec te, mi frater, sentire aliud existimo: prorsus, inquam, non te arbitror sic legi tuos libros velle, tamquam prophetarum, vel apostolorum: de quorum scriptis, quod omni errore careant, dubitare nefarium est.“ De doctr. christ. II, c. 9: „In iis enim quae aperte in scripturis posita sunt, inveniuntur illa omnia, quae continent fidem moresque vivendi, spem scilicet atque caritatem.“

[2]) Interessant in dieser Hinsicht ist, was Gerhard in der Evangelienharmonie c. 190 über einen von ihm citirten Ausspruch Augustin's sagt, den er in der Glossa ordinaria vorfand, und auf den wir später zurückkommen werden. „Desumta vero est haec Glossae ordinariae explicatio ex Augustino lib. 3. de cons. Evang. c. 7. et praebet utilem observationem contra Jesuitas, qui Scripturam imperfectionis accusant et necessitatem traditionum ex eo probant, quod ex ipsis Scripturis constare nequeat, quis cujusque libri Canonici sit autor. Quasi vero plerique libri non habeant nomen autoris ascriptum, ac quasi magni intersit secundarium et

sagen entnehmen sie auch die Termini, die sie in ihren Aussagen über die Inspiration gebrauchen. Schon Augustin bezeichnet die h. Schriftsteller als die Hände des Herrn. Gregor der Große bezeichnet die h. Schriftsteller als die Feder (calamus) des H. Geistes und spricht vom Dictiren des H. Geistes.[1]) So liegt der Schein der Identität des altdogmatischen Inspirationsbegriffs mit dem des Augustin und anderer Kirchenlehrer der alten Kirche sehr nahe, der Schein, als ob unsere alten Dogmatiker über die Inspiration der h. Schrift nichts anderes lehren, als was in der Kirche von jeher von den orthodoxen Lehrern gelehrt ist. Dennoch ist es nicht so. Vielmehr ist die Stellung zur Inspiration der h. Schrift eine andere geworden. Es ist eine bekannte Thatsache, daß die Kirchenlehrer der alten Kirche unter dem Einflusse des Inspirationsbegriffs stehen, wie er sich unter den Juden gebildet hatte. Soweit sich dieser Einfluß bei den Kirchenlehrern der alten Kirche geltend macht, finden sich bei ihnen Vorstellungen über die Inspiration, welche in der Linie des absoluten Inspirationsbegriffs liegen. Aber — und das pflegt zu sehr übersehen zu werden — es macht sich bei den Kirchenlehrern der alten Kirche auch eine andere mit jener nicht in innerer Harmonie stehende Gedankenrichtung hinsichtlich der Inspiration der h. Schriftsteller und ihrer Folgen für

---

intermedium autorem scire, cum de primario et principali autore Spiritu scilicet Sancto constet." Gerhard fügt dann noch einen Ausspruch gleichen Inhalts von Gregor dem Großen hinzu. „Pulchre Gregorius in praefat. Jobi c. 1. Quis haec scripserit, valde supervacanee quaeritur, cum tamen autor lib. Spiritus Sanctus fideliter credatur. Ipse igitur haec scripsit, qui haec scribenda dictavit. (Bei Gregor selbst folgt hier noch der folgende Satz: „Ipse scripsit, qui et in illius opere inspirator exstitit, et per scribentis vocem imitanda ad nos ejus facta transmisit.") Si magni cujusdam viri susceptis Epistolis legeremus verba, eaque quo calamo essent scripta, quaereremus, ridiculum profecto esset, si non Epistolarum auctorem scire, sensumque cognoscere, sed quali calamo earum verba impressa fuerant, indagare studeremus." (Bei Gregor folgt noch: Cum ergo rem cognoscimus ejusque rei Spiritum Sanctum auctorem tenemus, quia scriptorem quaerimus, quid aliud agimus, nisi legentes litteras, de calamo percontamur.)

[1]) In der in der vorigen Anmerkung angeführten von Gerhard citirten Stelle.

die Beschaffenheit des Schriftworts geltend. Wir haben dabei nicht sowohl die laxere, rationalisirende Stellung der antiochenischen Schule zur Inspiration und zum Canon im Auge. Es handelt sich vielmehr darum, daß bei den Kirchenlehrern der alten Kirche, welche als Vertreter des strengen Inspirationsbegriffs gelten, wie z. B. bei Augustin, dem Vorstellungskreise, welcher auf den Einfluß des jüdischen Inspirationsbegriffs zurückweist, ein anderer mit demselben keineswegs homogener gegenübersteht, so daß es bei ihnen an einer innerlich einigen Stellung zur Inspiration fehlt, obwohl durch die letztere Gedankenrichtung das von dem jüdischen Inspirationsbegriffe herstammende mehr oder weniger abgeschwächt und in seinem Sinn modificirt ist. Der absolute jüdische Inspirationsbegriff, wie er sich im Hinblick auf die prophetische Inspiration gebildet hat und dann auch auf die Inspiration der heiligen Schrift übertragen ist, entspricht dem Eindruck nicht, den die apostolischen Schriften machen, wie er überhaupt dem Verhältniß der Apostel zum Herrn und der Art ihrer Wirksamkeit nicht entspricht. Unter dem Eindruck der apostolischen Schriften und der Vorstellung von der Wirksamkeit der Apostel hat die Auffassung der Kirchenlehrer der alten Kirche von der Inspiration der apostolischen Schriften von Anfang an eine ganz andere Richtung erhalten. Die Dogmatiker des 17. Jahrhunderts haben die eine unter dem Einflusse des jüdischen Inspirationsbegriffs falsch übergreifende Seite in den Sätzen der Kirchenlehrer der alten Kirche über die Inspiration einseitig und bis in die äußerste Consequenz verfolgt.

Um die Stellung der Kirchenlehrer der alten Kirche zur Inspiration der h. Schrift und zur Irrthumslosigkeit derselben bestimmter ins Licht zu stellen, wird es genügen die Lehre Augustins einer näheren Betrachtung zu unterziehen. Ist doch Augustin auch in dieser Hinsicht von entscheidender Bedeutung für die abendländische Kirche nach ihm gewesen, und haben doch auch Luther und die lutherischen Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts auch in dieser Hinsicht vornehmlich an Augustin sich angeschlossen

Immer wieder macht Augustin die Irrthumslosigkeit der h.

Schrift geltend. Wir haben oben bereits die bekannte Stelle aus dem Sendschreiben an Hieronymus angeführt, worin Augustin sagt, daß er fest (firmissime) glaube, daß keiner von den Verfassern der canonischen Schriften in irgend etwas geirrt habe (aliquid errasse), daß es gottlos sei daran zu zweifeln, daß die canonischen Schriften frei von jedem Irrthum seien.[1]) Wir fügen hier noch einige andere Aussprüche Augustins desselben Inhalts hinzu. Bei den Evangelisten, sagt er, dürfe sich keine „falsitas" finden, auch nicht einmal eine auf einem Gedächtnißfehler beruhende.[2]) Man bricht nach Augustin die Autorität der h. Schrift, wenn man sagt, der Verfasser einer der h. Schriften habe etwas gesagt, was nicht wahr ist.[3]) Auch für die chronologischen Angaben in den Schriften des A. Testaments den abweichenden Angaben der profanen Historiker und Schriftsteller gegenüber tritt Augustin ein. Er macht die göttliche Autorität der heiligen Geschichte der menschlich unsichern der Profanhistoriker gegenüber geltend.[4]) Indem Augustin auf verschiedene Möglichkeiten hinweist, wie es begründet gewesen sein könne, daß von Matthäus (1, 16) und Lucas (3, 23) verschiedene Namen für den Vater des Joseph angegeben seien, fügt er die folgende Bemerkung hinzu: „Quapropter tanta est eorum dementia, qui facilius dilabuntur ad evangelistarum aliquem de mendacio criminandum, quam caussas quaerant, cur diversa patrum

---

[1]) Vergl. oben S. 9 Anm. 1.

[2]) De cons. evangel. II, c. 12: „Omnem autem falsitatem abesse ab Evangelistis docet, non solum eam quae mentiendo promitur, sed etiam eam quae obliviscendo."

[3]) De s. virginit. c. 17: „Si quid enim manifestum de divinis libris prolatum fuerit, quo eorum confutentur errores, hoc ad manum habent velut scutum, quo se adversus veritatem quasi tuentes nudent a diabolo vulnerandos, ut dicant hoc auctorem libri non verum dixisse, — — atque ita dum ea, quae opinantur, defendere quam corrigere malunt, scripturae sanctae auctoritatem frangere conantur, qua una omnes cervices superbae duraeque franguntur."

[4]) De civit. Dei XVIII, c. 40: „Nos vero in nostrae religionis historia, fulti auctoritate divina, quidquid ei resistit, non dubitamus esse falsissimum, quomodolibet sese habeant cetera in saecularibus litteris, quae seu vera seu falsa sint, nihil momenti afferunt, quo recte beateque vivamus."

nomina singuli commemoraverint, ut temere dicatur duas solas esse caussas, quibus id recte fieri potuerit, cum tamen ad solvendam quaestionem vel unam invenire sufficiat.“ Nachdem sich Augustin De consens. evangel. III, c. 13 mit der Differenz in der Angabe der Todesstunde des Herrn bei Marcus und Johannes beschäftigt und seinen Lösungsversuch dargelegt hat, erklärt er sich zwar gern bereit einer bessern Lösung gegenüber, die etwa ein Anderer geben würde, auf die seinige zu verzichten, nur das erklärt er für ausgeschlossen, daß einer der Evangelisten gelogen oder geirrt habe.[1]) Und weiter fügt er dann hinzu, auch wenn man nicht verstehen könne, warum Gott gewollt habe, daß die Angabe von den Evangelisten so, wie geschehen, gemacht sei, so solle man nicht vergessen, daß, wie der Apostel sagt, das Evangelium verhüllt sei in denen, welche verloren gehen, und daß der Herr, wie er gesagt habe, gekommen sei, damit die, welche nicht sehen, sehend werden, und die, welche sehen, blind. Man stehe auch hier vor der Tiefe der Weisheit und der Erkenntniß Gottes, vor der man sich zu beugen habe. „Quis ergo et in hac re cognoscit intellectum Domini, aut quis consiliarius illi fuit, ubi sic gubernavit corda reminiscentium evangelistarum, et in ecclesiae fastigio tanto auctoritatis culmine sublimavit, ut per haec ipsa, quae in eis contraria videri possunt, multi excaecarentur, digne traditi in concupiscentias cordis sui, et in reprobum sensum; et multi exercerentur ad elimandum pium intellectum secundum occultam omnipotentis justitiam? Dicit enim Propheta Domino: nimis profundae factae sunt cogitationes tuae, vir imprudens non cognoscet, et stultus non intelliget haec.“

Und wie so kein Unterschied zwischen Augustins Aussagen über die Irrthumslosigkeit der h. Schrift und der Stellung unserer alten Dogmatiker zur Irrthumslosigkeit der h. Schrift stattzufinden scheint, so scheint nach manchen Aussagen Augustins auch seine Auffassung über die Art der Inspiration dieselbe wie die unserer

[1]) „Tantum non putes consequens esse, ut quilibet omnium quatuor evangelistarum mentitus sit, aut in tanto et tam sancto culmine auctoritatis erraverit.“

alten Dogmatiker zu sein. Augustin sagt von der h. Schrift, daß sie „quoddam chirographum Dei", welches durch alle Zeiten bleibe, sei.[1]) Er sagt, daß das, was die h. Schrift sage, Gott sage.[2]) Wie oben bereits bemerkt wurde, nennt Augustin die h. Schriftsteller die Hände des Herrn. Augustin schließt sich, ohne irgendwelchen Anstoß an derselben zu nehmen, der jüdischen Tradition über die Entstehung der Uebersetzung des alten Testaments durch die siebenzig Uebersetzer an, in der der jüdische Inspirationsbegriff einen significanten Ausdruck gefunden hat. Obwohl die siebenzig Uebersetzer nach der Anordnung des Ptolemäus jeder für sich übersetzt hätten, hätte eine so wunderbare, ganz und gar göttliche Uebereinstimmung zwischen den Uebersetzungen stattgefunden, daß sie in keinem einzigen Worte von einander abgewichen seien, als ob Einer der Uebersetzer gewesen wäre, wie denn in Wahrheit der Eine Geist in allen gewesen sei.[3]) In den siebenzig Uebersetzern, sagt Augustin, war der prophetische Geist; sie waren Propheten wie die Propheten des alten Testaments. Deshalb darf man nicht glauben, dieselben hätten geirrt, wenn sie abweichen von dem hebräischen Texte.[4]) Die Abweichungen der LXX vom Urtexte machen daher dem Augustin keine Schwierigkeiten. Das eine wie das andere ist

---

[1]) In Ps. 144, V. 13.

[2]) Confess. XIII, § 44.

[3]) De civit. Dei XVIII, c. 42: „Traditur sane tam mirabilem ac stupendum planeque divinum in eorum verbis fuisse consensum, at cum ad hoc opus separatim singuli sederint (ita enim eorum fidem Ptolomaeo placuit explorare), in nullo verbo, quod idem significaret et tantumdem valeret, vel in verborum ordine, alter ab altero discreparet, sed tamquam unus esset interpres, ita quod omnes interpretati sunt, unum erat: quoniam revera Spiritus erat unus in omnibus. Et ideo tam mirabile Dei munus acceperant, ut illarum scripturarum, non tamquam humanarum, sed sicut erant, tamquam divinarum, etiam isto modo commendaretur auctoritas, credituris quandoque gentibus profutura, quod jam videmus effectum." Vergl. Ennarr. in Ps. 87, 60 und in Ps. 135, 3.

[4]) Quaest. in Exod. I, qu. 169 (zu Gen. 50, 3): „Nec Septuaginta interpretes, quos legere consuevit Ecclesia, errasse credendi sunt, ut non dicerent (nämlich Jon. 3, 4) Quadraginta dies, sed, Triduum et Ninive evertetur. Majore quippe auctoritate praediti quam interpretum officium est, prophetico spiritu, quo etiam ore uno in suis interpretationibus,

von dem Geiste Gottes durch die einen, die Propheten, und durch die andern, die siebenzig Uebersetzer, gesagt, und hat deshalb denselben Offenbarungswerth.[1]) Wenn Augustin an einer Stelle sagt, auch wenn die siebenzig Uebersetzer zusammen gearbeitet hätten, würde die Arbeit so vieler gelehrter Männer weit das überragen, was ein Einzelner irgend vermöchte[2]), so will er damit die Ueberlieferung über die wunderbare Entstehung der Uebersetzung der

quod magnum miraculum fuit, consonuisse firmantur, Triduum posuerunt, quamvis non ignorarent quod dies quadraginta in Hebraeis codicibus legerentur, ut in Domini Jesu Christi clarificatione intelligerentur dissolvi abolerique peccata; de quo dictum est, qui traditus est propter delicta nostra et resurrexit propter justificationem nostram. Clarificatio autem Domini in resurrectione et in caelum ascensione cognoscitur. — — Et quoniam post triduum resurrexit, post quadraginta autem dies ascendit; unum horum, quod posterius factum est, per numerum dierum codices Hebraei significant, alterum autem de triduo, quod ad eamdem etiam rem pertineret, Septuaginta commemorare, non interpretationis servitute, sed prophetiae auctoritate voluerunt. Non ergo dicamus, unum horum falsum esse, et pro aliis interpretibus adversus alios litigemus, cum et illi qui ex Hebraeo interpretantur, probent nobis hoc scriptum esse, quod interpretantur; et Septuaginta interpretum auctoritas, quae tanto etiam divinitus facto miraculo commendatur, tanta in ecclesiis vetustate firmetur.“ Vergl. auch Quaest. in Jos. VI, qu. 19.

[1]) De civit. Dei XVIII, c. 43: „Spiritus enim qui in Prophetis erat, quando illa dixerunt, idem ipse erat etiam in Septuaginta viris, quando illi interpretati sunt: qui profecto auctoritate divina et aliud dicere potuit, tamquam Propheta ille utrumque dixisset, quia utrumque idem Spiritus diceret, et hoc ipsum aliter, ut si non eadem verba, idem tamen sensus bene intelligentibus dilucesceret; et aliquid praetermittere, et aliquid addere, ut etiam hinc ostenderetur non humanam fuisse in illo opere servitutem, quam verbis debebat interpres, sed divinam potius potestatem, quae mentem replebat et regebat interpretis. — — Si agitur, ut oportet, nihil aliud intueamur in Scripturis illis, nisi quid per homines dixerit Dei Spiritus, quidquid est in Hebraeis codicibus, et non est apud interpretes Septuaginta, noluit ea per istos, sed per illos Prophetas Dei Spiritus dicere. Quidquid vero est apud Septuaginta, in Hebraeis autem codicibus non est, per istos ea maluit quam per illos idem Spiritus dicare, sic ostendens utrosque fuisse Prophetas. Isto enim modo alia per Isaiam, alia per Jeremiam, alia per alium atque alium Prophetam, vel aliter eadem per hunc ac per illum dixit, ut voluit.“

[2]) De doctr. christ. II, c. 15.

LXX, der er sonst so oft beipflichtet und auf die er so großes Gewicht legt, keineswegs in Zweifel ziehen.

Hat man solche Aussagen Augustins wie die obigen vor Augen, so entsteht der Schein, als ob sich schon bei ihm, auf den sich die alten Dogmatiker gern berufen[1]), die Lehre derselben von der Inspiration, wenigstens dem wesentlichen Inhalte nach, vorfinde. Allein durch die Aussagen Augustins, wie die oben angeführten, ist seine Stellung zur Inspiration der h. Schriften noch nicht zur erschöpfenden Darlegung gekommen. Es steht denselben eine andere Reihe von Aussagen und Urtheilen gegenüber, durch welche Augustins Stellung zur Inspiration und ihren Folgen für die Beschaffenheit der h. Schrift in ein anderes Licht gestellt wird.

Wenn Augustin die h. Schriftsteller als die Hände des Herrn bezeichnet, so braucht man doch nur den Sinn, in welchem Augustin dies sagt, zu beachten, um vor Augen zu haben, daß er ein wesentlich anderer als der unserer alten Dogmatiker ist. Solchen unter den Heiden, die zwar Jesum Christum für den weisesten unter allen Menschen gelten ließen, aber das, was in den Schriften der Apostel von seiner Gottheit gelehrt wird, zurückwiesen und fragten, warum Christus selbst nicht geschrieben habe, als ob sie zwar geneigt seien, von Christus zu glauben, was er selbst von sich geschrieben haben würde, aber nicht das, was Andere nach ihrem Gutbefinden über ihn gesagt hätten, stellt Augustin (De consens. evangel. I, c. 7) die Gegenfrage entgegen, warum sie über einige ihrer berühmtesten Philosophen das glaubten, was von den Schülern derselben über sie, z. B. über Pythagoras und Socrates, geschrieben sei, und dagegen das, was die Schüler Christi über ihn

[1]) So beruft sich Hutter, Libri christ. concordiae explicatio, gleich im Anfang der Ausführung de norma compendiaria auf Augustin. „Nam a quibus libri illi Prophetici et Apostolici consignati sunt scriptoribus, eorum mentes sic illuminavit, manus atque calamum in scribendo ita gubernavit Spiritus S., ut a veritate tunc nullibi aberrarint, a certitudine nunquam deflexerint, imo etiam scribendo hallucinari non potuerint; uti loquitur August. lib. 2. de consens. Evangel. c. 12.“ Die Worte finden sich freilich an der angegebenen Stelle nicht. Es scheint, als ob Hutter eine Angabe des Inhalts der angeführten Stelle für ein wörtliches Citat aus derselben gehalten hat.

geschrieben hätten, nicht glauben wollten? Sie gestänben zu, daß Christus weiser gewesen sei als alle anderen Menschen. Und nun sollten jene Philosophen, die sie weit unter Christus stellten, im Stande gewesen sein, ihre Schüler zu wahrhaften Zeugen über sie zu machen, Christus aber nicht? Das sei das ungereimteste, was sich denken lasse. So möchten sie also hinsichtlich dessen, von dem sie zugestänben, daß er ein Weiser sei, glauben, nicht was sie selbst wollten, sondern was sie bei denen lesen, welche das geschrieben hätten, was sie von jenem Weisen gelernt haben.[1]) Da steht im Mittelpunkt das Verhältniß der Apostel zum Herrn als ihrem Lehrer. Die Apostel haben geschrieben, was sie vom Herrn gelernt haben. Deshalb ist, was sie geschrieben haben, im Grunde nicht von ihnen, sondern vom Herrn. Näher spricht sich Augustin dann in einer andern Stelle derselben Schrift, am Schluß des ersten Buches, aus. Da sagt Augustin: „Hoc magnum et inenarrabile sacramentum, hoc regnum et sacerdotium Antiquis per prophetiam revelebatur, posteris eorum per Evangelium praedicatur. Oportebat enim ut aliquando in omnibus gentibus redderetur, quod diu per unam gentem promittebatur. Proinde qui Prophetas ante descensionem suam praemisit, ipse et Apostolos post ascensionem suam misit. Omnibus autem discipulis suis per hominem, quem assumsit, tamquam membris sui corporis caput est. Itaque cum illi scripserunt, quae ille ostendit et dixit, nequaquam dicendum est quod ipse non scripserit, quandoquidem membra ejus id operata sunt, quod dictante capite cognoverunt. Quidquid enim ille de suis factis et dictis nos legere voluit, hoc scribendum illis tamquam suis manibus imperavit. Hoc unitatis consortium et in diversis officiis con-

[1]) „Quid igitur caussae est, cur de istis hoc credant, quod de illis discipuli eorum litteris commendarunt, et de Christo nolint credere quod ejus de illo discipuli conscripserunt? praesertim cum ab eo ceteros homines sapientia superatos esse fateantur, quamvis eum fateri Deum nolint. An vero illi, quos isto multo inferiores fuisse non dubitant, veraces de se discipulos facere potuerunt, et iste non potuit? quod si absurdissime dicitur, credant de illo quem sapientem fateantur, non quod ipsi volunt, sed quod apud eos legunt, qui ea quae scripserunt ab illo sapiente didicerunt."

cordium membrorum sub uno capite ministerium quisquis intellexerit, non aliter accipiet quod narrantibus discipulis Christi in Evangelio legerit, quam si ipsam manum Domini, quam in proprio corpore gestabat, scribentem conspexerit. Quamobrem illa potius jam videamus qualia sint, quae putant Evangelistas sibimet scripsisse contraria, (quod parum intelligentibus videri potest,) ut his quaestionibus dissolutis, ex hoc quoque appareat, illius capitis membra, non solum idem sentiendo, verum etiam convenientia scribendo, in corporis ipsius unitate germanam servasse concordiam." Da werden die h. Schriftsteller als die Hände des Herrn bezeichnet. Wenn man im Evangelium liest, was die Jünger des Herrn erzählen, so soll man es nicht anders lesen, als ob die eigene leibliche Hand des Herrn (quam in proprio corpore gestabat) es geschrieben habe. Aber auch hier soll den Heiden gegenüber, die, obwohl sie Christus als den Weisesten unter den Weisen anerkennen, doch, weil keine Schriften Christi vorhanden sind, das, was die Apostel von der Gottheit desselben sagen, als unwahr und mit der Lehre Christi selbst nicht übereinstimmend verwerfen zu dürfen meinen[1]), geltend gemacht werden, daß es so gut ist, als ob Christus selbst geschrieben hat, obwohl nicht er selbst, sondern seine Jünger die Schriften geschrieben haben. Auch hier steht das Verhältniß der Apostel als der Schüler zum Herrn in der Mitte. Die Apostel haben geschrieben, was Christus kund gemacht und gesagt hat. Freilich es wird hier zugleich die unvergleichlich höhere Art des Verhältnisses zwischen Christus, dem Gottmenschen, und den Jüngern hervorgehoben, durch welches in ganz anderer Weise als zwischen bloßen Menschen die Einheit der Jünger mit dem Herrn und unter einander begründet wird. Es wird darauf hingewiesen, daß die Apostel Glieder des Leibes sind, an welchem Christus das Haupt ist, und auf die Einheit des Leibes Christi. Die Apostel, als Glieder seines Leibes, hat Christus in seinen Dienst genommen, als seine Hände, durch die er schreibt. Ausdrücklich wird dabei hervorgehoben, daß Christus als der Menschgewordene, als der Gottmensch (per hominem, quem as-

[1]) Vergl. c. 34.

sumsit), allen seinen Jüngern als den Gliedern seines Leibes zum Haupt geworden ist. Damit ist wieder das Verhältniß der Jünger zu dem Herrn, wie er sie bei seinem Wandel und Werk auf Erden zu seinen Jüngern gemacht und sich angeschlossen hat, in die Mitte gestellt. Freilich dies so begründete, mit dem zur Rechten Gottes erhöhten Herrn fortbestehende Verhältniß der Glieder zum Haupte schließt das Wirken des Herrn in seinen Gliedern, bei den Aposteln für die Ausrichtung ihres besonderen Berufs und Dienstes die Inspiration ein, die ja für Augustin, obwohl er dieselbe hier nicht besonders erwähnt, außer allem Zweifel feststeht und in der Schrift De cons. evangel. immer wieder ausgesprochen wird. So werden denn die Apostel hier auch neben die Propheten gestellt. Derselbe, der die Propheten vor seiner Herabkunft auf die Erde vorausgeschickt hat, hat nach seiner Himmelfahrt die Apostel gesendet, wobei übrigens doch der Unterschied gemacht wird, daß durch die Propheten das große und unaussprechliche Geheimniß offenbart sei (revelebatur), durch das Evangelium aber nur verkündigt werde (praedicatur). Aber ausdrücklich und bestimmt wird von Augustin in diesem Zusammenhange, in welchem es sich um die Begründung der Bedeutung der Schriften der Apostel als Schriften des Herrn handelt, die Inspiration gar nicht erwähnt. Auch das, was von dem dictare des Herrn gesagt wird (quandoquidem membra ejus id operata sunt, quod dictante capite cognoverunt) läßt nur die Beziehung auf die Lehre des Herrn bei seinem Wandel auf Erden zu. Und auch, wenn es heißt: was der Herr gewollt habe, daß wir von seinen Thaten und Reden lesen sollten, das habe er den Aposteln als seinen Händen zu schreiben befohlen, so wird man dabei, wenigstens zunächst, nicht an die Inspiration zu denken haben. Nicht als die Hände des H. Geistes im Sinn des absoluten Inspirationsbegriffs unserer alten Dogmatiker, sondern als solche, welche als Glieder seines Leibes gleichsam die Hände Christi sind, hat Augustin die Apostel im Auge. Es handelt sich für ihn zunächst um das Verhältniß der Apostel zu Christo als ihrem Haupte, um die Inspiration nur insofern, als sie in dasselbe eingeschlossen ist. Die Grundstellung Augustins zur Inspiration ist

eine principiell andere als die der Dogmatiker des 17. Jahrhunderts.

Das zeigt sich denn auch sehr bestimmt in dem Verfahren Augustins in der Schrift De consensu Evangelistarum, welcher die Aussage über die Apostel als die Hände des Herrn entnommen ist, und in der Augustin die Evangelisten gegen den Vorwurf, daß sie uneins seien (inter se ipsos dissentiant), zu vertheidigen unternimmt, weswegen diese Schrift für unsern Zweck ganz besonders in Betracht kommt.

Die Apostel — so heißt es gleich im Anfang dieser Schrift, — welche den Herrn selbst, als er im Fleisch gegenwärtig war, gesehen haben, verkündigen nach dem ihnen gewordenen Auftrage nicht blos, was sie selbst gehört und gesehen haben, sondern auch das, was sie über die Geburt, die Kindheit und das Jugendalter des Herrn von ihm selbst oder von seinen Eltern oder andern durchaus glaubwürdigen Zeugen in Erfahrung haben bringen können. Einige von ihnen haben über den Herrn auch geschrieben, soviel ihnen nothwendig erschien.[1]) Eben daraus, daß die Evan-

[1]) De cons. Evangel. I, c. 1: „Cujus primi praedicatores Apostoli fuerunt, qui Dominum ipsum et Salvatorem nostrum Jesum Christum etiam praesentem in carne viderunt. Qui non solum ea quae ex ore ejus audita vel ab illo sub oculis suis operata dicta et facta meminerant, verum etiam quae prius quam illi per discipulatum adhaeserunt, in ejus nativitate, vel infantia, vel pueritia, divinitus gesta et digna memoria, sive ab ipso, sive a parentibus ejus, sive a quibuslibet aliis, certissimis indiciis et fidelissimis testimoniis requirere et cognoscere potuerunt, imposito sibi evangelizandi munere, generi humano annuntiare curarunt. Quorum quidam, h. e. Matthaeus et Joannes, etiam scripta de illo, quae scribenda visa sunt, libris singulis ediderunt.“ Ueber Marcus und Lucas fügt Augustin dann das Folgende hinzu: „Ac ne putaretur, quod attinet ad percipiendum et praedicandum evangelium, interesse aliquid utrum illi annuncient, qui eundem Dominum hic in carne apparentem discipulatu famulante secuti sunt, an ii qui ex illis fideliter comperta crediderunt, divina providentia procuratum est per Spiritum sanctum, ut quibusdam etiam ex illis, qui primos apostolos sequebantur, non solum annunciandi, verum etiam scribendi evangelium tribueretur auctoritas: hi sunt Marcus et Lucas. Ceteri autem homines, qui de Domini vel Apostolorum actibus aliqua scribere conati vel ausi sunt, non tales suis temporibus exstite-

geliſten aus ihrem Gedächtniß erzählen, „quae scribenda visa sunt“, erklärt Auguſtin die Unterſchiede in der Reihenfolge der erzählten Thatſachen in den verſchiedenen Evangelien. Er unterſcheidet zwiſchen dem ordo rerum gestarum und dem ordo recordationis. So bemerkt er II, c. 30, daß Marc. 6, 1 ff. den Auftritt in der Synagoge zu Nazareth vor die Inſtructionsrede des Herrn an die Apoſtel (6, 7 ff.) ſetze, während ſich derſelbe bei Matthäus (13, 53 ff.) erſt viel ſpäter, nach jener Inſtructionsrede (Matth. 10, 1 ff.) und manchem anderen findet, und ſagt dann: „Itaque incertum est, utrum hoc quod agitur in ejus patria, Matthaeus omissum revocaverit, an Marcus recordatum anticipaverit, quisnam eorum ordinem rei gestae, et quis recordationis suae tenuerit.“ Der Geſichtspunkt, daß die Evangeliſten bald etwas früher, als es geſchehen iſt, berichten, bald ſpäter, als es geſchehen iſt, nachholen, manches, wie der Ausdruck lautet, entweder praeoccupando oder recapitulando erzählen[1]), ſpielt überhaupt eine große Rolle. Die verſchiedenen Evangeliſten erinnern ſich derſelben Begebenheiten bei verſchiedenen Gelegenheiten.[2])

Dabei ſtehen nun freilich die Evangeliſten nach Auguſtin, für den ja die Inſpiration ſelbſtverſtändlich iſt, unter der inſpirirenden Wirkung des h. Geiſtes. Lucas, ſagt Auguſtin z. B.[3]), habe (5, 12) desſelben Ausſätzigen gedacht, wie Matthäus (8, 2 ff.), freilich nicht in derſelben Reihenfolge der Begebenheiten, „sed ut solent praetermissa recordari, vel posterius facta praeoccupare, sicut divinitus suggerebantur, quae antea cognita, postea recordando conscriberent.“ Die Erinnerungen der Evangeliſten ſeien regiert durch die Hand deſſen, der die Herzen lenkt wie Waſſerbäche nach ſeinem Wohlgefallen. Es liege ja überhaupt nicht in der Macht des Menſchen, was und wann ihm etwas in den Sinn komme. Die heiligen und wahrhaftigen Männer hätten ihre wie zufällig

---

runt, ut eis fidem haberet ecclesia, atque in auctoritatem canonicam sanctorum librorum eorum scripta reciperet.“

[1]) Vergl. wegen des erſteren II, c. 75, III, c. 13 (§ 46), wegen des letzteren II, c. 78 (§ 153).

[2]) Vergl. II, c. 44 und c. 67 und 68.

[3]) II, c. 19 (§ 44).

in ihnen aufsteigenden Erinnerungen hinsichtlich der Aufeinanderfolge der Erzählung der geheimen Macht Gottes überlassen, für den nichts zufällig sei.[1]) Durch das geheime Wirken des H. Geistes wird es bewirkt, daß den h. Schriftstellern die Thatsachen in der Reihenfolge in die Erinnerung treten (suggeruntur), in der sie dieselben niederschreiben. So erzählen sie in der Ordnung, in welcher Gott das, was sie erzählen, ihrer Erinnerung zuführen wollte.[2]) Dieses Wirken des H. Geistes im Geiste der h. Schriftsteller denkt Augustin aber in der Weise des göttlichen concursus mit den causis secundis, wodurch das Wirken der letzteren nicht aufgehoben ist. Er stellt dieses Wirken des H. Geistes, wie es als außerordentliches nur in den h. Schriftstellern stattfindet, doch unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt mit dem regierenden Wirken Gottes überhaupt, welchem gegenüber nichts zufällig ist.[3]) Als ein Lenken und Regieren bezeichnet Augustin immer wieder das Wirken des H. Geistes im Geiste der h. Schriftsteller. Er bezeichnet es als eine göttliche Hülfe, wobei der H. Geist doch den Einen so, den Andern anders seine Erzählung ordnen läßt. „Cur

---

[1]) III, c. 13 (§ 48): „Dignetur ergo consilio Marci Evangelistae superari consilium suum, qui eo loco id ponendum judicavit, quo loco divina inspiratione suggestum est. Recordationes enim eorum ejus manu gubernatae sunt, qui gubernat aquam, sicut scriptum est, qualiter illi placuerit. Fluitat enim humana memoria per varias cogitationes, nec in cujusquam potestate est, quid et quando ei veniat in mentem. Cum ergo illi sancti et veraces viri quasi fortuita recordationum suarum propter narrationis ordinem occultae Dei potestati, cui nihil fortuitum est, commisissent, non oportet quemquam hominum dicere longe abjectum ab oculis Dei et longe peregrinantem: Hoc loco poni debuit, quod valde ignorat, cur eo loco Deus poni voluerit."

[2]) II, c. 21: „Quia enim nullius in potestate est, quamvis optime fideliterque res cognitas, quo quisque ordine recordetur; (quid enim prius posteriusve homini veniat in mentem, non est ut volumus, sed ut datur), satis probabile est quod unusquisque evangelistarum eo se ordine credidit debuisse narrare, quo voluisset Deus ea ipsa quae narrabat ejus recordationi suggerere, in eis dumtaxat rebus, quarum ordo, sive ille, sive ille sit, nihil minuit auctoritati veritatique evangelicae."

[3]) Vergl. in der bereits angeführten Stelle III, c. 13 (§ 48): „Occultae Dei potestati, cui nihil fortuitum est."

autem Spiritus Sanctus dividens propria unicuique prout vult, et ideo mentes quoque sanctorum propter libros in tanto auctoritatis culmine collocandos, in recolendo quae scriberent sine dubio gubernans et regens, alium sic, alium vero sic narrationem suam ordinare permiserit, quisquis pia diligentia quaesiverit, divinitus adjutus poterit invenire.“[1]) Daß nach Augustin durch das Wirken des H. Geistes die eigene Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller beim Concipiren des niederzuschreibenden Schriftworts nicht ausgeschlossen ist, ist dadurch außer allen Zweifel gestellt, daß in der eben angeführten Stelle von einem permittere des H. Geistes der Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller gegenüber die Rede ist. Der absolute Inspirationsbegriff unserer alten Dogmatiker, wonach die Mitwirkung der h. Schriftsteller bei der Hervorbringung des Schriftworts im Geiste derselben gänzlich ausgeschlossen sein soll, liegt Augustin fern.[2])

Da nach Augustin durch das inspirirende Wirken des Heiligen Geistes die eigene Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller nicht ausgeschlossen war, so war durch dasselbe auch nicht nothwendig das Unsichere und Fehlsame, wie es der menschlichen Geistesthätigkeit anhaftet, gänzlich ausgeschlossen. Und das ist nun auch nicht die Meinung Augustins. Zwar tritt er, wie bereits hervorgehoben ist, mit aller Entschiedenheit für die Irrthumslosigkeit der heiligen Schrift ein. Aber er faßt dieselbe, wie sie mit der göttlichen Autorität der h. Schrift für den Glauben identisch ist, so, daß von den h. Schriften, die Gott durch Menschen, zwar durch heilige und durchaus glaubwürdige Menschen unter außerordentlicher Mitwirkung des inspirirenden H. Geistes aber doch durch Menschen hat abfassen lassen, das Menschlich-Unsichere und Fehlsame nicht

---

[1]) Vergl. III, c. 7 (§ 30): „Quid ergo intelligendum est, nisi hoc actum esse secretiore consilio providentiae Dei, qua mentes evangelistarum sunt gubernatae?“ Ferner die oben angeführte Stelle III, c. 13 (§ 48).

[2]) Auch hinsichtlich der siebenzig Uebersetzer des alten Testaments wird Augustin doch nur an ein Durchwirktsein ihrer Thätigkeit beim Uebersetzen durch den inspirirenden Heiligen Geist gedacht haben, freilich an ein solches, welches auf die Herstellung der wörtlichen Uebereinstimmung der Uebersetzungen gerichtet war, also — man erlaube den Ausdruck — ein sehr hochgradiges.

absolut ausgeschlossen gedacht zu werden braucht. Augustin giebt, wie auch auch aus dem Obigen schon hervorgeht, Abweichungen der evangelischen Berichte von einander und von den thatsächlichen Vorgängen unbefangen zu. So erkennt er einfach an, daß Matthäus und Lucas bei der Erzählung der Versuchungsgeschichte die einzelnen Versuchungen in verschiedener Ordnung auf einander folgen lassen; und doch muß die eine von diesen beiden einander entgegengesetzten Angaben über die Reihenfolge im Widerspruch mit dem thatsächlichen Vorgange stehen, also irrig sein. Augustin fügt hinzu, es thue das nichts zur Sache, da es offenbar sei, daß alles, was beide erzählen, wirklich geschehen sei.[1]) Ebenso erkennt Augustin an, daß Lucas bei dem Bericht über das Verhör vor Pilatus in der Reihenfolge des Einzelnen von Matthäus und Marcus abweicht. „Nihil autem interest veritatis, quo ordine Lucas ista retulerit.“[2]) Die Wahrheit des Berichts wird nicht dadurch berührt, daß die Vorgänge in verschiedener Reihenfolge erzählt werden. Immer wieder hebt Augustin weiter auch hervor, daß es der Wahrheit keinen Eintrag thue, wenn von den Evangelisten die Worte verschieden wiedergegeben würden, so lange nur der Sinn derselbe sei. So hinsichtlich der verschiedenen Fassung der Worte der Jünger und des Herrn bei der Stillung des Sturms (Matth. 8, 23 ff., Marc. 4, 35 ff., Luc. 8, 22 ff.) sagt Augustin[3]): „una eademque sententia est excitantium Dominum, volentiumque salvari: nec opus est quaerere, quid horum potius Christo dictum sit. Sive enim aliquid horum trium dixerint, sive alia verba quae nullus evangelistarum commemoravit, tantundem tamen valentia ad eandem sententiae veritatem, quid ad rem interest? Quamquam et hoc fieri potuit, ut pluribus eum simul excitantibus omnia haec, aliud ab alio dicerentur. Item quod sedata

---

[1]) II, c. 16: „Totum hoc similiter Lucas narrat, etsi non eodem ordine. Unde incertum est quid prius factum sit, utrum regna terrae prius demonstrata sint ei, et postea in pinnam templi levatus sit, an hoc prius, et illud postea. Nihil tamen ad rem, dum omnia facta esse manifestum sit.“

[2]) III, c. 8 (§ 34).

[3]) II, c. 24.

tempestate dixerunt secundum Matthaeum: „„Qualis est hic, quia venti et mare obediunt ei?“ secundum Marcum: „„quis putas est iste, quia et ventus et mare obediunt ei?““ secundum Lucam: „„Quis putas hic est, quia et ventis imperat et mari, et obediunt ei?““ quis non videat unam esse sententiam? Tantumdem enim prorsus valet: „„quis putas est iste,““ et „„qualis est hic““; et ubi non est dictum: „„imperat““, utique consequenter intelligitur, quia imperanti obeditur.“[1]) Gegenüber den verschiedenen Angaben bei Marcus und Johannes über die Todesstunde des Herrn, die er sachlich mit einander in Einklang zu bringen sucht, sagt Augustin, daß man den Erzählern nicht zu übermüthig (nimis superbe) Gesetze vorschreiben solle, als ob alle in derselben Weise und in derselben Ordnung erzählen müßten, in der man selbst erzählen würde.[2]) Augustin weist darauf hin, daß das Wort Gottes durch Menschen und in menschlicher Weise gegeben ist. So darf man aber bei dem Umstande, daß Mehrere sich dessen erinnern, was sie gehört und gesehen haben, nicht meinen, daß irgend einer der Evangelisten lüge (mentiri), wenn nicht in derselben Weise und mit denselben Worten, aber doch dieselbe Sache zur Kunde gebracht wird. Die Abweichungen, die so entstehen, stehen nicht im Widerspruch mit der Wahrhaftigkeit und Treue der Berichterstatter, sie stehen ebensowenig im Widerspruch damit, daß die Sache selbst, auf die es ankommt, bekannt gemacht werde. Sie sind eben damit gegeben, daß Gott durch Menschen sein Wort gegeben hat und die endliche, menschliche Art

---

[1]) Vergl. auch II, c. 19 (§ 47): „Jam enim praemonuimus — —: si quis praetermittat aliquid quod alius dicat, non esse contrarium; nec si alius alio modo aliquid dicat, dum eadem rerum sententiarumque veritas explicetur.“ II, c. 46 (§ 97): „Ex qua universa varietate verborum, rerum autem sententiarumque concordia, satis apparet, salubriter nos doceri, nihil quaerendum in verbis nisi loquentium voluntatem: cui demonstrandae invigilare debent omnes veridici narratores, cum de homine, vel de Angelo, vel de Deo aliquid narrant, horum enim voluntas verbis promi potest, ne de ipsa inter se aliquid discrepent.“ Vergl. ferner II, c. 62 (§ 121 f.), wo es sich um die Differenz zwischen Matth. 19, 7 und Marc. 10, 3. 4 handelt.

[2]) III, c. 13 (§ 48).

des Erinnerns und Erzählens mit ihren Folgen nicht gänzlich aufgehoben ist.[1]) Es ist nicht Lüge, heißt es an einer andern Stelle, wenn jemand so in anderer Weise etwas erzählt, daß er von der Absicht dessen, mit dem er zusammenstimmen soll, nicht abweicht.[2]) Wegen der Verschiedenheit in der Wiedergabe der Worte des Täufers — bei Matth. 3, 11: die Schuhe zu tragen, bei Marc. 1, 7 und Luc. 3, 16: den Riemen der Schuhe aufzu-

[1]) II, c. 12 (§ 28): „Et in hoc satis apparet quod ad rem maxime pertinet, quoniam veritas Evangelii, verbo Dei, quod supra omnem creaturam aeternum atque incommutabile permanet, per creaturam temporalibus signis et linguis hominum dispensato, summum culmen auctoritatis obtinuit, non nos debere arbitrari mentiri quemquam, si pluribus rem quam audierunt vel viderunt reminiscentibus, non eodem modo atque iisdem verbis, eadem tamen res fuerit indicata; aut sive mutetur ordo verborum, sive alia pro aliis quae tamen idem valeant verba proferantur; sive aliquid vel quod recordanti non occurrit, vel quod ex aliis quae dicuntur possit intelligi, minus dicatur; sive aliorum quae magis dicere statuit narrandorum gratia, ut congruus temporis modus sufficiat, aliquid sibi non totum explicandum, sed ex parte tangendum quisque suscipiat; sive ad illuminandam declarandamque sententiam, nihil quidem rerum, verborum tamen aliquid addat, cui auctoritas narrandi concessa est; sive rem bene tenens non assequatur, quamvis id conetur, memoriter etiam verba quae audivit ad integrum enuntiare. Quisquis autem dicit Evangelistis certe per Spiritus-sancti potentiam id debuisse concedi, ut nec in genere verborum, nec in ordine, nec in numero discreparent, non intelligit, quanto amplius Evangelistarum excellit auctoritas, tanto magis per eos fuisse firmandam ceterorum hominum vera loquentium securitatem: ut pluribus eamdem rem forte narrantibus, nullo modo quisquam eorum de mendacio recte arguatur, si ab altero ita discrepaverit, ut possit etiam Evangelistarum exemplo praecedente defendi. Cum enim fas non sit, Evangelistarum aliquem mentitum fuisse, vel existimare vel dicere; sic apparebit nec eum fuisse mentitum, cui recordanti tale aliquid acciderit, quale illis accidisse monstratur. Et quanto magis ad mores optimos pertinet cavere mendacium, tanto magis tam eminente auctoritate regi debebamus, ne putaremus esse mendacia, cum sic inter se variari aliquorum narrationes inveniremus, ut inter Evangelistas variatae sunt. Simul etiam quod ad doctrinam fidelem maxime pertinet, intelligeremus, non tam verborum quam rerum quaerendam vel amplectandam esse veritatem, quando eos qui non eadem locutione utuntur, cum rebus sententiisque non discrepant, in eadem veritate constitisse approbamus."

[2]) II, c. 66 (§ 128).

lösen — giebt Augustin die folgende Ausführung.[1]) Es scheine da nicht blos eine Verschiedenheit in den Worten, sondern auch eine sachliche vorzuliegen, denn etwas anderes sei die Schuhe zu tragen und den Schuhriemen aufzulösen. Es könne also billig gefragt werden, was denn Johannes gesagt habe, ob das eine oder das andere. Denn nur der scheine, was wahr sei, erzählt zu haben, welcher erzähle, was Johannes gesagt hat; von dem aber, welcher anders erzähle, werde man, obwohl er nicht gelogen (absichtlich die Unwahrheit gesagt) habe, doch annehmen müssen, daß er den wahren Wortlaut vergessen und so das eine statt des andern gesagt habe. Aber von aller Unwahrheit (falsitas) müßten die Evangelisten frei sein, nicht allein von solcher, die auf Lüge beruht, sondern auch von solcher, die ihren Grund im Vergessen hat. Deshalb, wenn wirklich ein die Sache betreffender Unterschied des Sinns entstehe, so werde man wohl anzunehmen haben, Johannes habe beides gesagt, entweder zu verschiedener Zeit, oder zugleich, so daß doch alle Evangelisten, während der eine dies, der andere jenes berichte, Wahres erzählt hätten. Allein da Johannes, als er von den Schuhen des Herrn sprach, nichts anderes als die Erhabenheit desselben und seine eigene Niedrigkeit habe aussagen wollen, und dies seinen Ausdruck gleicherweise gefunden habe, ob die Worte des Täufers so oder so gelautet hätten, so komme auch hier die Regel in Geltung, daß es keine Lüge sei, wenn der Evangelist den, von dem er etwas erzählt, andere Worte als die, die er wirklich gesagt hat, sagen lasse, wenn nur das, was der, von dem erzählt wird, gewollt habe, seinen Ausdruck finde. Da scheint Augustin zunächst mit absoluter Fassung der Irrthumslosigkeit der h. Schrift jeden Gedächtnißfehler auszuschließen, und es ist deshalb dieser Ausspruch Augustins (omnem autem falsitatem abesse ab Evangelistis decet, non solum eam quae mentiendo promitur, sed etiam eam quae obliviscendo) schon oben unter denjenigen angeführt, in welchem sich Augustin in wesentlicher Uebereinstimmung mit dem absoluten Inspirationsbegriff unserer alten Dogmatiker zu befinden scheint. Allein im Zusammenhange der Stelle wird doch der Sinn jenes Satzes von

[1]) II, c. 12 (§ 29).

der Irrthumslosigkeit der h. Schrift, der zunächst ganz absolut gefaßt zu sein scheint, darauf eingeschränkt, daß in der h. Schrift nichts Unrichtiges der Art vorkommen kann, wodurch der Sinn oder die Sache, worauf es ankommt, alterirt wird. Daß die Worte des Täufers möglicherweise anders gelautet haben, als sie sich bei dem einen oder dem andern Evangelisten finden, schließt Augustin nicht aus.[1])

Wenn Augustin ganz unbefangen von den Evangelisten sagt, wie ein jeder sich erinnert habe und wie es einem jeden am Herzen lag, so habe er kürzer oder ausführlicher die Sache dargelegt[2]), so schließt das für Augustin nicht aus, daß die erinnernde und concipirende Thätigkeit derselben zugleich von dem inspirirenden H. Geiste durchwirkt wurde, so daß sie sich so vollzog, wie Gott es wollte und bewirkte, und daß somit das Resultat ein solches ist, wie es durch die Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller für sich nicht hätte zu Stande kommen können. Das Wort, wie es wirklich niedergeschrieben ist, hat deshalb nach Augustin nicht sowohl für das Wort der h. Schriftsteller zu gelten, als vielmehr für das Wort, das Gott durch sie, die er zugleich zu diesem Dienst bereitet und berufen hat, den Menschen hat werden lassen. Auch wo Abweichungen zwischen den Berichten stattfinden, geschieht das, wie Augustin hervorhebt, nicht zufällig Gott und seinem inspirirenden Wirken gegenüber. Solche Abweichungen dienen dazu, daß nicht, wenn etwas nur in einer Weise gesagt wäre, der Sinn weniger sicher festgestellt wäre, und es anders, als es in Wahrheit sich verhält oder gemeint ist, erklärt werden könnte.[3]) Selbst

---

[1]) In der Bedeutung der obigen Ausführung für die Feststellung der Inspirationslehre Augustin's wird dadurch nichts geändert, daß in der verschiedenen Wiedergabe der Worte des Täufers wohl überall keine sachliche Verschiedenheit vorliegt, da das Tragen, bestimmter Wegtragen, der Schuhe von den Dienern geschah, nachdem sie die Schuhe abgenommen hatten, und das Lösen der Schuhriemen eben geschah, um sie wegzutragen. Derselbe Dienst der Diener ist also durch beide Ausdrücke bezeichnet.

[2]) II, c. 12 (§ 27): „Ut enim quisque meminerat, et ut cuique cordi erat vel brevius vel prolixius, eandem tamen explicare sententiam, ita eos explicasse manifestum est."

[3]) II, c. 14: „Quae diversitas locutionum ad hoc etiam utilis est,

wirkliche Irrthümer, die der H. Geist zuläßt, dienen nach Augustin demselben dazu, auf Wahrheitsmomente hinzuweisen. Augustin erkennt an, daß sich das Citat Matth. 27, 9 ff. nicht bei dem Propheten Jeremja, sondern bei Sacharja findet. Er schließt sich auch nicht denen an, welche, weil in einigen Codices der Name des Propheten fehlte, denselben für ein unechtes Einschiebsel halten zu dürfen meinten. Augustin macht dagegen mit Recht geltend, daß es sich nicht erklären lasse, aus welchem Grunde der Name hinzugefügt sei, wohl aber, daß er in einigen Codices getilgt sei. Durch einen kühnen Unverstand (audax imperitia) sei das letztere geschehen, um auf diese Weise die vorliegende Schwierigkeit zu lösen. Augustin meint, daß so citirt sei, sei durch eine geheime Absicht der Providenz Gottes geschehen, durch welche der Geist des Evangelisten geleitet gewesen sei. Leicht habe ja dem Matthäus beim Schreiben Jeremja statt Sacharja in die Gedanken kommen können (also durch einen Gedächtnißirrthum). Aber unzweifelhaft würde er das später wieder corrigirt haben, wenigstens nachdem er durch Andere dazu ermahnt sei, die das noch bei seinen Lebzeiten lesen konnten, wenn er nicht gedacht hätte, in seine Erinnerung, die vom H. Geiste geleitet gewesen sei, sei nicht umsonst ein anderer Prophetenname statt des andern getreten, sondern deshalb, weil Gott bestimmt habe, daß so geschrieben werde. Und Augustin meint dann, es habe auf die Einheit der Propheten hingewiesen werden sollen, wegen welcher ganz passend ein Ausspruch des einen

---

ne uno modo dictum minus intelligatur, et aliter quam res se habet, interpretetur.“ Es handelt sich hier um die verschiedene Fassung des Wortes vom Himmel bei der Taufe des Herrn, bei Matthäus: hic est filius meus, bei Marcus und Lucas: tu es filius meus dilectus. Die sententia, so hebt Augustin zunächst hervor, ist dieselbe. Aber doch hat die Stimme in Wirklichkeit nur auf die eine oder auf die andere Weise lauten können: „Vox enim coelestis unum horum dixit, sed evangelista ostendere voluit ad id valere quod dictum est: ‚hic est filius meus‘, ut illis potius qui audiebant indicaretur, quod ipse esset Filius Dei; atque ita dictum referre voluit: ‚Tu es filius meus‘, ac si diceretur illis: ‚Hic est filius meus‘. Non enim Christo indicabatur quod sciebat: sed audiebant qui aderant, propter quos etiam ipsa vox facta est.“

dem andern, als ob der ihn gethan hätte, zugeschrieben werden könne.[1])

Augustin, so dürfen wir zusammenfassend sagen, schließt die eigene Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller bei der Concipirung des Schriftworts nicht aus. Nach ihm verbindet sich das inspirirende Wirken des H. Geistes mit der Geistesthätigkeit der heiligen Schriftsteller, dieselbe durchwirkend, bestimmend und leitend. So wurde das Wort der h. Schrift durch Gottes inspirirendes Wirken ein solches, wie es nach Seinem Willen werden sollte. Nichts ist darin, was zufällig für Gott, gegen seinen Willen, in dasselbe hineingekommen wäre. So, wie es ist, ist es nicht von den h. Schriftstellern für sich hervorgebracht. Es ist nicht sowohl das Wort der menschlichen Autoren, als vielmehr das Wort Gottes, das Gott im Zusammenhange seines Offenbarungswerks durch seine dazu vorbereiteten, ausgerüsteten und berufenen Diener, Propheten und Apostel, den Menschen hat werden lassen. Dennoch war die Inspiration so gefaßt, daß sie, wie sie die eigene Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller bei der Abfassung der Schriften nicht aufhob, so auch die mit der menschlichen Geistesthätigkeit verknüpften Unsicherheiten nicht gänzlich ausschloß. Augustin steht nicht an, gewisse Unrichtigkeiten, die ohne sachliche Bedeutung sind, als durch die mitwirkende und leitende inspirirende Thätigkeit des H. Geistes zugelassene zuzugeben. Freilich andererseits hält Augustin auch wieder fest, daß die h. Schrift in Folge der göttlichen Inspiration von eigentlichen Irrthümern frei sein müsse, und in der Art, wie dies von Augustin geschieht, bereitet sich schon die spätere absolute Fassung der Irrthumslosigkeit der h. Schrift bestimmt genug vor. Augustin kann da nicht selten als ganz auf der Seite unserer alten Dogmatiker stehend erscheinen. Die Sätze und das Verfahren Augustins bleiben da nicht immer in innerer Harmonie mit seiner das Menschlich-Unsichere nicht gänzlich ausschließenden Fassung der Inspiration. Aber wie die Grundstellung Augustins zur Inspiration eine wesentlich andere ist, als die unserer

[1]) III, c. 7 (§ 30). — Daß Augustin in den Abweichungen der LXX vom Urtexte Ergänzungen sah, die ebenso wie der ursprüngliche Text durch den Heiligen Geist inspirirt seien, ist schon oben hervorgehoben.

alten Dogmatiker, nach welcher die eigene Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller bei der Concipirung des niederzuschreibenden Wortes dem dictamen des H. Geistes gegenüber gänzlich ausgeschlossen ist, so ist doch auch Augustins Fassung der Irrthumslosigkeit der h. Schrift im Grunde nicht die absolute unserer alten Dogmatiker, durch welche jede Unrichtigkeit auch in den bedeutungslosesten Nebensachen durchaus ausgeschlossen ist.

An Augustin hat sich Luther aufs engste angeschlossen. Auf Augustins Aussprüche über die allein den h. Schriften zukommende Irrthumslosigkeit beruft sich Luther, indem er der fehlsamen Lehre und Ueberlieferung der Kirche die h. Schrift als das alleinige durch sich selbst gewisse Wort Gottes gegenüberstellt. So sagt er in der Schrift „Von den Conciliis und Kirchen“[1]): „Aber diesmal sei das genug, was St. Augustinus von den Concilien schreibt. Wollen auch anzeigen, was er von den Vätern hält. Davon sagt er also in dem Briefe an St. Hieronymum, welchs auch Gratianus Dist. 9 anzeucht: Ich hab das gelernt, daß ich allein die h. Schrift nicht irrig halte; die andern alle lese ich also, sie seien wie heilig und gelehrt sie können, so halt ichs darumb nicht für recht, daß sie also gelehrt haben, wo sie mirs nicht beweisen durch die Schrift oder Vernunft, daß so sein müßte. Item, am selben Ort im Decret stehet auch St. Augustini Spruch aus der Vorrede librorum de Trinitate: Lieber, folge meiner Schrift nicht gleichwie der h. Schrift; sondern was du in der h. Schrift findest, das du zuvor nicht gläubetest, das gläube ohne Zweifel: aber in meinen Schriften sollt du nichts für gewiß haben, das du zuvor ungewiß hattest, es sei dir denn durch mich beweiset, daß gewiß sei. Solcher Sprüche schreibet er an andern Orten viel mehr, als da er sagt: Wie ich der andern Bücher lese, so will ich meine auch gelesen haben. Die andern Sprüche will ich itzt lassen anstehen; die Papisten wissens wohl, daß solches im Augustino hin und wieder vielfaltig stehet, und sind im Decret etliche Stück davon eingefasset. Noch thun sie wider ihr Gewissen, daß sie solche

[1]) Erl. Ausg. Bd. 25, S. 236 f.

Sprüche übergehen oder unterschlahen; setzen die Väter, Concilia, ja auch die Bischoffe zu Rom, die gemeiniglich sehr ungelehrte Leute gewest, über das alles. Es muß ja St. Augustinus in den Vätern, so vor ihm gewest, manchen Mangel gespürt haben, weil er will ungefangen sein, sondern sie allesampt, mit sich selbs auch, der h. Schrift unterworfen haben. Was wäre ihm noth gewest, sich also zu sperren wider seine Vorfahren, daß er auch sagt: sie seien wie heilig und gelehrt sie können. Hätte er doch künnt sagen: ja alles, was sie schreiben, das halte ich gleich wie die h. Schrift, darumb, daß sie so heilig und gelehrt sind. Aber er sagt: Nein; wie er auch in einem andern Briefe an St. Hieronymo, welcher sehr darüber erzürnt war, daß St. Augustin ihm das Comment über die Galatas in einem Stück nicht gefallen ließ, spricht: Lieber Bruder (als doch ja ein feiner, freundlicher Mann ist gewest,) ich hoffe nicht, daß du deine Bücher wollteſt der Apostel und Propheten Bücher gleich gehalten haben."

Mit der Aufgabe der Reformation war es identisch, daß die göttliche Autorität und Gewißheit der h. Schrift als des gewissen Worts Gottes und somit die Inspiration der h. Schrift mit aller Entschiedenheit geltend gemacht wurde. Es bedarf nicht erst des Beweises durch einzelne Anführungen dafür, daß nach Luther die h. Schrift nicht sowohl von Menschen, als vielmehr von Gott, von dem H. Geiste als dem eigentlichen Urheber herrührt. Sie ist, wie Luther am Schluß der Schrift „Von Menschen-Lehre zu meiden" (1522) sagt[1]), wohl durch Menschen geschrieben, aber doch nicht von oder aus Menschen, sondern aus Gott. Und deshalb gilt von der h. Schrift, daß sie nicht irren kann.[2]) Das Wort Gottes kann nicht lügen.[3]) So kann auch die Schrift nicht wider einander sein.[4]) Sie stimmt allenthalben überein.[5]) Zwar sind viel Sprüche in der Schrift, die nach dem Buchstaben wider einander sind, aber wenn die Ursachen angegeben werden, ists alles

[1]) Ebendaselbst Bd. 28, S. 343.
[2]) Vergl. z. B. von Mißbrauch der Messen (1522). Ebendas. S. 33.
[3]) Ebendas. Bd. 34, S. 9.
[4]) Daß diese Worte u. s. w. Ebendas. Bd. 30, S. 52.
[5]) Predigten über das erste Buch Mosis (1527). Ebendas. Bd. 33, S. 22.

recht.[1]) Nun liegt es freilich sehr offen vor, daß Luther, wenn er die Irrthumslosigkeit der h. Schrift der unsichern Menschenlehre gegenüber geltend macht, dabei ihre den Glauben und die Sitten betreffende Lehre im Auge hat. Allerdings, wie Augustin[2]), so stellt Luther auch hinsichtlich der historischen Angaben in der h. Schrift die göttliche Autorität der h. Geschichte dem Menschlich-Unsichern der Profanhistoriker gegenüber.[3]) Aber das durchaus Vorherrschende in Luthers Aussagen über die Irrthumslosigkeit der h. Schrift ist es doch, daß er dabei an nichts anderes als an die den Glauben betreffende Lehre denkt. Man vgl. z. B. den folgenden Ausspruch in einer Predigt vom Jahr 1546[4]): „Nimm die h. Schrift vor dich, oder Paulum, höre und ließ den, — — so wirst du finden herrliche und heilige Gedanken, und eine gewisse Lehre, die dich nicht trüget noch täuschet; da du lernest, wie du von Natur ein Sünder seyst, wo du deiner Sünden ledig und los werden sollst und das ewige Leben bekommen, nämlich durch den Glauben in Christum."

So hat denn auch Luther keinen Grund, annehmen zu müssen, daß durch die Inspiration alles Unsichere und Unrichtige auch in Dingen, die für den Glauben bedeutungslos sind, gänzlich ausgeschlossen sei. Der absolute Inspirationsbegriff, wonach die eigene Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller bei der Concipirung des niederzuschreibenden Worts und das Menschlich-Unsichere und Fehlsame gänzlich ausgeschlossen sein soll, findet sich bei Luther nicht. Luther steht auch in dieser Hinsicht im Wesentlichen so wie Augustin, nur noch freier. Characteristisch für Luthers Haltung ist besonders die folgende Ausführung in der Auslegung des 1. und 2. Kapitels Johannis aus den Jahren 1537 und 1538.[5]) Es handelt sich da um die verschiedenen Angaben über die Tempelreinigung. „Aber hie fragt sichs, erstlich, wie sich die zween

---

[1]) Von den Conciliis u. s. w. Ebendas. Bd. 25, S. 263.

[2]) Vergl. oben S. 12.

[3]) Chronika (1541 und 1545). Walch, Luthers Werke Bd. 14, S. 1112 ff., S. 1178.

[4]) Erl. Ausg. Bd. 16, S. 125.

[5]) Ebendas. Bd. 46, S. 173 ff.

Evangelisten, Matthäus und Johannes, zusammen reimen. Denn Matthäus schreibet, es sei geschehen am Palmentage, da der Herr zu Jerusalem ist eingeritten: hie lautets im Joanne also, als sei es bald umb die Ostern nach der Taufe Christi geschehen." Luther spricht sich dann in folgender Weise aus. „Aber es sind Fragen und bleiben Fragen, die ich nicht will auflösen; es lieget auch nicht viel dran, ohne daß viel Leute sind, die so spitzig und scharfsinnig sind, und allerlei Fragen aufbringen und davon genau Rede und Antwort haben wollen. Aber wenn wir den rechten Verstand der Schrift und die rechten Artikel unsers Glaubens haben, daß Jesus Christus, Gottes Sohn, für uns gestorben und gelitten hab, so hats nicht großen Mangel, ob wir gleich auf alles, so sonst gefragt wird, nicht antworten können. Die Evangelisten halten nicht einerlei Ordnung: was einer vornan setzet, das setzet der andere bisweilen hinten; wie auch Marcus von dieser Geschichte schreibet, sie sei am andern Tage nach dem Palmtage geschehen. Es kann auch wohl sein, daß der Herr solches mehr denn einmal gethan hat, und daß Johannes das erste Mal, Matthäus das andere Mal beschreibet. Ihm sei nun wie ihm wolle, es sei zuvor oder hernach, eins oder zwier geschehen, so brichts uns an unserm Glauben nichts ab." „Da kanns nun wohl kommen, als Christus dreißig Jahr alt ist und getauft worden, daß denn der Herr umb die ersten Ostern seines Predigampts solchs gethan hab; es liegt aber nicht viel dran. Wenn ein Streit in der h. Schrift fürfället, und man kann ihn nicht vergleichen, so laß mans fahren. Dieß hie streitet nicht wider die Artikel des christlichen Glaubens. Denn in dem stimmen alle Evangelisten mit einander überein, daß Christus für unser Sünde gestorben sei; sonst von seinen Thaten und Mirakeln da halten sie kein Ordnung, denn sie setzen oft etwas zuvor, das hernach erst geschehen ist." „Mich dünkt aber gleichwohl, daß Johannes hie die ersten drei Jahre überhüpfe, darinne der Herr nach seiner Taufe gepredigt hat, und vom vierten Jahr nur rede und es beschreibe, wie umb die Ostern, da sein Leiden angehen sollte, er die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel getrieben hat. — — Also würde Johannes mit den andern Evangelisten fast zusammentreffen, und ich halts dafür, es sei nur ein-

mal geschehen; würde es aber dreimal geschehen sein, so ists keine Ketzerei."

In der Predigt der Kirchenpostille am 25. Sonntage nach Trinitatis über Matth. 24, 15—28 sagt Luther: „In diesem Kapitel ist beschrieben der Ausgang und das Ende beider Reiche, des Judenthums und auch der ganzen Welt. Aber die zween Evangelisten, Matthäus und Marcus, werfen die beide in einander, halten nicht die Ordnung, die Lucas gehalten hat; denn sie nicht weiter sehen, denn daß sie die Worte Christi geben und erzählen, bekümmern sich nicht damit, was vor oder nach geredet sei." „So wisse nun, daß Matthäus hier in einander wickelt, und zugleich fasset das Ende, beide, des jüdischen Volks und der Welt, kochet es also in einen Brei. Willst du es aber verstehen, so mußt du es aussondern, und jegliches auf sein Ende ziehen, welches eigentlich von Juden, oder der ganzen Welt geredet sey; das wollen wir sehen."[1])

[1]) Ebendas. Bd. 14, S. 319. — In einer andern Predigt über denselben Text, in den Predigten über Matth. Cap. 18—24, die übrigens im Reformationsjahrhundert gar nicht gedruckt, sondern nur in einem Manuscript von der Hand Aurifabers, also im Einzelnen nicht so sehr sicher, aufbewahrt sind, ist das an die eschatologischen Reden des Herrn bei Matthäus und Marcus sich knüpfende Problem in anderer Weise behandelt. Es findet sich da die folgende Ausführung (ebendas. Bd. 45, S. 119 f.): „Es sind aber die Wort etwas dunkel, und Matthäus und Marcus führen mit ein die Trübsal für der Welt Ende, und darneben, daß Jerusalem solle zerstöret werden, und zeiget zuweilen auch an von der Welt Zerstörung, daß er also beide in einander mischet und menget; und es ist auch des Heiligen Geistes Weise in der heiligen Schrift, daß er also redet. Denn do Adam geschaffen war und Evam noch schaffen sollte, spricht die heilige Schrift: Gott nahm eine Riebe und bauet ein Weib draus. Da gebraucht er des Worts Bauen, do er hätte konnen sagen: Er schaffet oder machet ein Weib draus. Do gebraucht er des Worts Bauen, wie die Zimmerleute ein Haus bauen, und fleucht der Heilige Geist mit dem Wort aus denselbigen Historien und zeiget etwas Sonderliches an, daß mit dem Wort Bauen nicht allein die Eva beschrieben sei als Adams Braut, sondern daß auch zugleich angezeigt sei die christliche Kirche, welche auch ist Gottes Wohnung und Tempel, so Gott gebauet hat, und noch dran bauet, bis ans Ende der Welt, denn die ist die geistliche Eva, so aus der Seiten Christi genommen ist. Dann do die Seiten geoffnet worden, wird sie von seinem Fleisch und Blut genommen. Adams Riebe ist gewesen mit Fleisch und Blut: also werden wir, die christliche

Die richtigere Stellung Luthers zur Inspiration im Unterschiede von der absoluten Fassung derselben zeigt sich auch darin, daß er sich nicht immer, wo er die göttliche Gewißheit der h. Schrift als des Wortes Gottes geltend macht, ohne weiteres und blos auf die Inspiration der h. Schriften beruft, sondern auf die Abfassung durch die Apostel, denen Gott befohlen hat zu lehren, was sie lehren. In der Schrift „Von Menschen-Lehre zu meiden" (1522)

Kirche, auch erbauet aus der Seiten des rechten Adams, Christi. Das hat müssen balde im Anfang der Welt das Wort bedeuten. Also setzet oft der Heilige Geist und weiset aus der Historia, daß gleich wie Eva sei das wahrhaftige Weib, gemacht aus der Riebe des Menschen, also sei des Herrn Christi Braut, die rechte Eva, die christliche Kirche, die auch von Christo genommen ist, gleich wie Eva aus Adams Fleisch geboren und erbauet wurde, denn dieses hat es bedeutet. Also gebraucht allhier Matthäus auch etlicher Wort, welche leuchten auf das letzte Unglück der Welt, welches durch den Unfall und Zerstörung Jerusalem ist bedeutet worden. Denn eben also wird der Kirchen Trübsal auch sein, und spricht: Wenn nicht die Tage verkürzet würden, so würde kein Mensch selig. Das thut nun Matthäus. Nun wir wollens von einander theilen zu seiner Zeit. Lucas beschreibet klar, und nicht mit andern Worten, denn die do gehoren eigentlich zur Historien." — Wir dürfen von dieser Ausführung wohl sagen, daß die willkürliche, mystisch-allegorische Behandlung der Schriftworte, auf die sie sich stützt, den Forderungen der evangelischen Auslegung nicht entspricht. Die mystisch-allegorische Beziehung des aedificavit Gen. 2, 22 auf die Entstehung der Kirche aus der durchbohrten Seite des Herrn unter Hinweisung auf *οἰκοδομή* Ephes. 4, 12 findet sich übrigens bei Augustin. De civ. Dei XXII, c. 17: „Ut enim in exordio generis humani de latere viri dormientis costa detracta femina fieret, Christum et ecclesiam tali facto jam tunc prophetari oportebat. Sopor quippe ille viri mors erat Christi, cujus exanimis in cruce pendentis latus lancea perforatum est, atque inde sanguis et aqua profluxit: quae sacramenta esse novimus, quibus aedificatur ecclesia. Nam hoc etiam verbo Scriptura usa est, ubi non legitur, Formavit, aut Finxit, sed aedificabat eam in mulierem: unde et apostolus aedificationem dicit corporis Christi, quod est ecclesia." In der That, die mystisch-allegorische Methode, die in den unsicher überlieferten Predigten über Matth. Cap. 18—24 zur Anwendung gekommen ist, gehört der vorreformatorischen Theologie an, steht nicht auf der Höhe der reformatorischen Schriftbehandlung. Um so auffallender ist es, daß Rohnert, Die Inspiration der heiligen Schrift, S. 152, nur die Stelle aus diesen Predigten anführt, dagegen die Aeußerung Luthers in der unter seiner Autorität veröffentlichten Kirchenpostille unbeachtet gelassen hat.

sagt Luther[1]), daß es ein anderes sei, wenn der Mensch selbst, oder wenn Gott durch den Menschen redet, und er fügt hinzu: „Der Apostel Rede ist ihnen von Gott befohlen und mit großem Wunder bestätiget und beweiset; der ist keines nie geschehen an Menschenlehre. Und wenn sie nu bei ihnen selbs gewiß sein, und beweisen werden, daß ihnen Gott solches zu lehren befohlen hat, so wöllen wir ihnen auch, wie den Aposteln gläuben. Ist der Apostel Rede ungewiß, daß sie von Gott sei: wer will uns dann gewiß machen, daß ihre Menschenlehre von Gott sei." Darauf, daß die Apostel die Diener und Boten Gottes gewesen sind, denen Gott befohlen hat, zu lehren, was sie lehren, wird das entscheidende Gewicht gelegt. Daß ihre Lehre nicht Menschenlehre ist, sondern Lehre Gottes durch sie, beruht nicht blos darauf, daß sie bei der Abfassung der Schriften inspirirt waren. Es kommt dabei vielmehr zunächst in Betracht, daß sie von Gott zum Aposteldienst berufen und ausgerüstet waren, so daß sie verkünden, was sie gesehen und gehört haben. Bei dieser ihrer Verkündigung sind sie denn freilich nicht blos ihrem eigenen, immer doch unzulänglichen und menschlich unsichern Vermögen überlassen, sondern von dem inspirirenden Wirken Gottes so durchwirkt worden, daß ihr Wort ein solches wurde, wie Gott wollte, daß es werden sollte, und wie es sein mußte, um seinem Heilszwecke für die Kirche bis ans Ende zu entsprechen.[2])

[1]) Erl. Ausg. Bd. 28, S. 342.

[2]) Hierhin gehört doch auch die neuerdings viel besprochene Aeußerung Luthers in der Vorrede zu Wenceslaus Links Annotation in die fünf Bücher Mosis (1543). Vergl. Erl. Ausg. Bd. 63, S. 379. Luther sagt da, bei dem Forschen und Lesen in der heiligen Schrift müsse man „mit der Feder da sein, und aufzeichnen, was ihm unter dem Lesen und Studiren sunderlich eingeben ist, daß er es merken und behalten künnte." Luther fährt dann fort: „Und haben ohn Zweifel auf diese Weis die Propheten in Mose, und die letzten Propheten in den ersten studirt, und ihre gute Gedanken, vom Heiligen Geist eingegeben, in ein Buch aufgeschrieben. Denn es seind nit solche Leut gewesen, wie die Geister und Rotten, die Mosen haben unter die Bank gesteckt, und eigen Gesicht gedicht, und Träum gepredigt, sunder sich in Mose täglich und fleißig geübt: wie er denn auch gar oft und hart befiehlt, sein Buch zu lesen, auch dem Künig, 5. Mos. 17 (V 19), und Josuä 1 (V. 8). Ob aber denselben guten treuen Lehrern und Forschern der Schrift zuweilen auch mit unterfiel Heu,

Zu einer genauen und innerlich einigen Durchführung der Lehre von der Inspiration der h. Schrift und ihrer Irrthumslosigkeit ist es bei Luther nicht gekommen. Eine bestimmtere Definition der Art der Inspiration, des Verhältnisses zwischen dem inspirirenden Wirken des H. Geistes und der Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller findet sich bei ihm nicht. Die absolute Fassung der Inspiration, durch welche die eigene Geistesthätigkeit der heiligen Schriftsteller bei der Hervorbringung des Schriftworts im Geiste derselben und in Folge davon auch das damit verbundene Menschlich-Unsichere gänzlich ausgeschlossen ist, liegt Luther noch fern. Und damit stimmt es überein, daß auch die Irrthumslosigkeit der h. Schrift, wie sie durch die Inspiration begründet ist, von Luther noch nicht genauer definirt ist, aber ganz vorwiegend in einer limitirten, auf „die Artikel des Glaubens" bezogenen Weise gefaßt wird, womit denn bei ihm das Motiv noch fehlt, welches zur absoluten Fassung der Inspiration getrieben hat.

Stroh, Holz, und nit eitel Silber, Gold und Edelgestein bauten; so bleibt doch der Grund da; das andere verzehret das Feur des Tags, wie St. Paulus sagt (1 Kor. 3, 12. 13) und Mose (3 Mos. 26, 10): Ihr sollt von dem Firnen essen, und wenn das Neu kumpt, das Firnen wegthun." Wenn man diese Worte als einen unmittelbaren Beweis für Luthers freiere Stellung zur Schriftinspiration geltend macht, so ist dagegen von anderer Seite nicht ohne Grund eingewendet, daß Luther, wie aus dem Zusammenhange hervorgehe, nicht an das Schreiben der heiligen Schriften durch die Propheten denkt, sondern an ihr Forschen und Lesen in der Schrift mit der Feder in der Hand, um Notizen zu machen. Allein das geht aus dieser Aeußerung Luthers über das Schriftstudium der Propheten hervor, daß er auch bei der Abfassung der prophetischen Schriften nicht alles bloß auf die Inspiration zurückführt, sondern in ihrem Studium in den Büchern Mosis und in den Schriften der früheren Propheten eine nothwendige Voraussetzung dafür sah, daß durch sie als Propheten das Offenbarungswerk Gottes in heilsgeschichtlicher Weise fortgesetzt werden konnte. Wie Luther hervorhebt, haben die Propheten alles aus Mose. In den Büchern Mosis liegt schon alles. Nicht wie Schwärmer haben sich die Propheten unabhängig von dem Wort Gottes in der Schrift, soweit sie es hatten, unsichern Eingebungen hingegeben. So kommt nach Luther doch auch bei den Propheten die eigene Geistesarbeit in Betracht. Und damit sind denn auch gewisse Schranken für ihr prophetisches Wort, für ihre Stellung im heilsgeschichtlichen Gange der Offenbarung Gottes gegeben.

Wie Luther, so schließen sich auch Chemnitz und seine Fortsetzer, Polycarp Leyser und Johann Gerhard, in der berühmten Evangelienharmonie (Harmonia evangelistarum) eng an Augustin an.[1]) Nur nimmt man doch schon bei Chemnitz den Ansatz zu einer größeren Strenge in der Fassung der Irrthumslosigkeit der evangelischen Berichte wahr, und bei Leyser und weiter bei Gerhard macht sich in dieser Hinsicht ein Fortschritt zu immer größerer Strenge geltend, so daß man sich der absoluten Fassung der Irrthumslosigkeit und Inspiration immer mehr nähert, wie sich denn Calov in manchen Punkten an die Evangelienharmonie von Chemnitz, Leyser und Gerhard, besonders an die letzteren Partien derselben, angeschlossen hat.

Der Anschluß an Augustin tritt gleich im Anfang der von Chemnitz verfaßten Prolegomena zur Evangelienharmonie sehr bestimmt hervor. „Est autem evangelica historia a quatuor evangelistis, tamquam testibus omni exceptione majoribus conscripta, et complectitur certam ac veram expositionem seu narrationem de missione Filii Dei in carnem, de ejus exinanitione, et ostensione gloriae unigeniti, de testificatione Johannis Baptistae, et de iis, quae Jesus in publico suo ministerio coepit facere et docere, a baptismo Johannis usque ad diem quo assumptus est in coelum. Et sicut Petrus affirmat, Act. 10, 24 (? 41), divinitus praeordinatos fuisse illos, qui praedicatione sua, quae stupendis signis et miraculis obsignata et confirmata fuit, eorum, quae Jesus et fecit et docuit, testes esse debebant, non in Judaea tantum, sed per totum orbem, usque ad extrema terrae, Act. 1, 8; ita nullum est dubium, divinitus etiam praeordinatos et electos esse illos, qui per Dei voluntatem id, quod Apostoli viva voce de vita et actis Christi praedicaverunt, ipsi in scripturis ecclesiae ad omnem posteritatem tradiderunt, ut esset fundamentum et columna fidei nostrae, sicut Irenaeus loquitur, lib. 3. c. 1. Non autem omnia, quae fecit Dominus, conscripta sunt, sed divina inspiratione selecta sunt, quae saluti creden-

[1]) Nach Schroeckh, Kirchengesch. seit d. Reform. Bd. 4, S. 422, reichte die Arbeit Chemnitzens bis zu Cap. 51. Mit Cap. 141 beginnt die Arbeit Gerhards. Cap. 52—140 gehört Leyser.

tium sufficere videbantur, sicut Augustinus inquit, Tract. in Johan. 49[1]), sive quae tam ad dogmata quam ad mores sufficere judicata fuerunt, sicut Cyrillus inquit. Haec enim scripta sunt, inquit Johannes c. 20, v. 31, ut credatis Jesum esse Christum filium Dei, et ut credentes vitam habeatis in nomine ejus. — Ac duplici ratione sancita et confirmata est quatuor evangelistarum auctoritas de veritate historiae et sufficientia, sicut Augustinus de consensu evangelistarum tradit. 1. quia illo tempore scripserunt, quo scripta illorum et a primitiva ecclesia, cujus aures recentes Christi et Apostolorum voces adhuc personabant, et ab ipsis in carne adhuc manentibus Apostolis approbari meruerunt. 2. quia quicquid Christus de suis factis et dictis ecclesiam ad omnem posteritatem legere voluit, hoc scribendum quatuor illis evangelistis tamquam manibus suis, capite membris dictante, imperavit. Haec enim sunt Augustini verba“[2]). Chemnitz fügt weiter hinzu: „Sed plenior explicatio de evangelistarum auctoritate pertinet ad locum alium. Hoc loco satis est indicasse, nequaquam hoc agi, quando instituitur Harmonia evangelica, ut in ipsa historia quatuor evange-

---

[1]) Die Worte Augustins sind nicht wörtlich genau citirt. Sie lauten a. a. O. so: „Nam cum multa fecisset Dominus Jesus, non omnia scripta sunt, sicut idem ipse sanctus Johannes Evangelista testatur (Joh. 20, 30), multa Dominum Christum dixisse et fecisse, quae scripta non sunt; electa sunt autem quae scriberentur, quae saluti credentium sufficere videbantur.“ Die von Chemnitz hinzugefügten Worte „divina inspiratione“ finden sich bei Augustin nicht. Sie stimmen freilich mit Augustins Stellung zur Sache überein, nur daß in den Worten, wie sie bei Augustin ohne diesen Zusatz sich finden, bestimmter hervortritt, daß sich das „videbantur“ zunächst auf die Evangelisten bezieht, denen es, allerdings unter der Leitung des inspirirenden Heiligen Geistes, so schien.

[2]) Auch hier sind Augustins Worte wieder nicht wörtlich genau wiedergegeben. Sie lauten (vergl. die bereits oben angeführte Stelle De cons. evang. I am Schluß) bei Augustin: „Quidquid enim ille de suis factis et dictis nos legere voluit, hoc scribendum illis tamquam suis manibus imperavit.“ Die eingeschobenen Worte „capite membris dictante“ sind aus dem Zusammenhange der Stelle ergänzend in diesen Satz eingeschoben. So wie sie hier stehen, geben sie den Worten Augustins eine mehr auf die absolute Fassung der Inspiration hingehende Färbung.

listarum aliquid vel mutetur vel addatur vel detrahatur. Sacrosancta enim et inviolabilis sicut est, ita etiam in ecclesia conservari debet quatuor evangelistarum auctoritas, ad quam recte accomodatur, quod Johannes inquit, cap. 21, v. 24: Scimus testimonium hoc verum esse, et Apocal. 22, v. 18: Si quis apposuerit ad haec, apponet Deus super illum omnes plagas. Et si quis de his diminuerit, auferet Deus partem ejus de libro vitae."

Wie Auguſtin und Luther ſieht auch Chemnitz in den Evangeliſten die Verfaſſer der Evangelien. Sie haben als „die vorerwählten Zeugen von Gott", von Gott dazu erwählt und berufen, das, was Jeſus gethan und gelehrt hat, geſchrieben, ſoviel davon zum Heil der Gläubigen ſowohl hinſichtlich des Glaubens wie der Sitten nöthig war, und zwar haben ſie es unter göttlicher Inſpiration geſchrieben. Die Evangeliſten, ſo ſagt Chemnitz im Anſchluß an die eben mitgetheilten Sätze weiter, hätten ſich vorgeſetzt, wie Johannes 20, 31 es ausſpreche, von den Reden und Thaten Chriſti das in Schrift zu faſſen, wodurch der Glaube der Kirche, daß Jeſus der Chriſt, der Sohn Gottes ſei, und daß die, welche glauben, das ewige Leben durch ſeinen Namen haben, in der ganzen Welt unterwieſen, geſtärkt und auf alle nachkommenden Geſchlechter forterhalten werde. So hätten ſie bei der Zuſammenſtellung der evangeliſchen Geſchichte mehr auf jenen Vorſatz, als auf die Aufeinanderfolge und Zeit ängſtlich Rückſicht genommen. Und ſo ſei es geſchehen, daß die Evangeliſten, obwohl ſie in der Wahrheit der Reden und Thaten die allervollkommenſte Uebereinſtimmung bewahrt hätten, doch in der Anordnung und Aufeinanderfolge der Geſchichten ihre eigene mit den andern nicht in allem zuſammentreffende Ordnung und Weiſe befolgen, ſo, wie jeder geurtheilt habe, daß es dem bezeichneten Vorſatze am einfachſten entſpreche. Deshalb habe auch derſelbe Evangeliſt nicht immer und überall in allem die Ordnung und die Aufeinanderfolge der Handlungen ängſtlich beobachtet. Die Evangeliſten hätten dafür gehalten, daß für die Hauptſache des Glaubens nicht viel darauf ankomme, an welcher Stelle und in welcher Ordnung etwas erzählt werde, wenn nur, was erzählt werde, wahr und gewiß und zur

Erbauung des Glaubens recht und treu eingerichtet sei.[1]) Die Evangelisten hätten keine Annalen schreiben wollen, auch kein Geschichtswerk nach den Regeln der Rhetoren, sondern eine einfache Erzählung von Sachen, welche wahr, nützlich und nothwendig sind, wie in den sg. Commentarien oder ἀπομνημονεύματα, wie Justin die Evangelien nenne, Worte und Thaten aufgezeichnet würden so wie es die Gelegenheit gebe oder die Erinnerung es darbiete.[2]) Dieselben Geschichten würden von mehreren Evangelisten mit veränderten Nebenumständen erzählt. Zu den Aufgaben der Evangelienharmonie rechnet es Chemnitz zu untersuchen, „quae sit ratio consensus et convenientiae seu congruentiae, quod non dissentiant seu pugnent inter se, quando una ac eadem historia a pluribus evangelistis variatis quibusdam circumstantiis narratur."

Chemnitz richtet sich gegen Andreas Osiander, welcher meine, daß jeder der Evangelisten in seiner Anordnung die Zeitfolge der Begebenheiten wahre, und welcher deshalb die Harmonie der evangelischen Geschichte so herzustellen unternommen habe, daß keine Geschichte aus dem Zusammenhange genommen werde, in welchem sie in den einzelnen Evangelien erzählt sei. Dies Verfahren, sagt Chemnitz, scheine ein sehr passendes zu sein, da der Zusammenhang keines der Evangelisten verwirrt werde.[3]) Aber es entstehe der Nachtheil, daß Osiander Geschichten, die nach dem Consensus des ganzen Alterthums und auch nach dem manifesten Zeugniß der Umstände, mit denen sie bei den verschiedenen Evangelisten erzählt

[1]) „Ad summam enim fidei non judicarunt multum referre, quo loco et ordine quidque narretur, modo id, quod narratur, verum ac certum sit, et ad aedificationem fidei recte et fideliter referatur."

[2]) „Est enim commemoratio illa evangelistarum non exquisita aut copiosa historiae descriptio, juxta Rhetorum artificium instituta, sed simplex potius expositio, vel vulgaris et inaffectata recitatio rerum, quae verae, utiles et necessariae sunt. Quales consignationes usitatae sunt in commentariis, quae ita vocantur, vel in ἀπομνημονεύμασι (sicut Justinus evangelistarum narrationes appellat, quas in eandem sententiam Eusebius vocat ὑπομνήματα), ubi dictorum et factorum alicujus memoria, prout fert occasio, et recordatio suggerit, repetitur et consignatur."

[3]) Prolegg. c. 2: „Et valde concinna videtur haec ratio, quum nullius evangelistae contextus turbatur, nec transpositione historiarum sursum deorsum quasi desultare cogitur, sicut fit in aliis harmoniis."

werden, dieselben seien, zu verschiedenen machen und der Zeit nach von einander scheiden müsse. Osiander habe freilich die Antwort bereit, daß es nicht ungereimt sei anzunehmen, Christus habe ähnliche Wunder mit wenig andern Umständen öfters an denselben oder an verschiedenen Orten, zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Personen gethan, und er habe nicht minder dasselbe Lehrwort mit denselben oder mit ähnlichen Worten zur Einschärfung öfters zu verschiedenen Zeiten wiederholt.[1]) Chemnitz sagt[2]), ohne Zweifel seien von Christo dieselben Reden öfters wiederholt, und verschiedene Wunder, welche ähnlich waren, öfters gethan. Aber wie gewiß das auch sei, so sei doch nicht alles verschieden, was von den Evangelisten in nicht ganz gleicher Weise berichtet werde, sondern meist würde von den verschiedenen Schriftstellern dasselbe mit etwas veränderten Umständen (variatis paulisper circumstantiis) wiederholt, und deshalb seien nur, wenn die Umstände durchaus dazu zwängen, solche Erzählungen, welche sachlich dieselben zu sein schienen, zu verschiedenen zu machen.[3]) Mit Berufung auf die „Alten," besonders auf Augustin, macht Chemnitz gegen Osiander als manifeste Thatsache geltend, daß von den Evangelisten Vieles entweder per anticipationem oder per recapitulationem erzählt sei.[4]) Chemnitz spricht sich darüber näher so aus: „Et primo observetur, quod ex regulis Tironii Augustinus, et ipsum secutus Gerson, tradunt, triplicem esse ordinem in narrationibus, non apud evangelistas tantum, verum etiam in aliis historiis. Vel enim suo loco et ordine historias describunt, sicut et quando acciderunt, hoc est, quando in historiis observatur ordo

[1]) Cap. 2. Vergl. auch Cap. 5: „Osiandri ratio cogitur illa, quae res ipsa testatur et tota antiquitas semper sensit, eadem esse, distinguere et diversa facere."

[2]) Cap. 5.

[3]) „Non igitur nisi exigente quasi necessitate talium circumstantiarum, quae ita certae et manifestae sint, ut ad diversitatem non tam persuadere quam cogere videantur, illa, quae res ipsa testatur eadem esse, diversa facienda sunt."

[4]) „Et multa apud evangelistas vel per anticipationem, vel per recapitulationem (sicut veteres loquuntur) recitari, manifestius est, quam ut negari possit."

temporum ac series rerum gestarum. Vel alia quadam occasione historias extra suum locum et ordinem recensent, idque ita, ut vel id quod tempore posterius factum est, narretur alio loco quasi prius gestum sit, hoc est, narratur quasi factum, quod tamen eo tempore seu ordine, sicut narratur, factum nondum fuerit, sed postea. Sicut Luc. 3, 19 narratur captivitas Baptistae, priusquam Christus a Johanne baptizetur. Augustinus hanc rationem ex Tironio vocat anticipationem. Vel ut illud, quod ordine temporum et rei gestae prius factum fuit, occasione aliqua describatur, inter illas historias, quae postea acciderunt. Gerson vocat rememorationem, sed Augustinus vocat recapitulationem, quam Tironius ita describit: quando narrantur quaedam quasi sequantur in ordine temporis vel rerum continuatione, cum tamen ad priora, quae praetermissa fuerant, pertineant.“ Man beachte, daß Chemnitz Luc. 3, 19, wo die Gefangenlegung des Täufers vor der Taufe des Herrn erzählt wird, als Beispiel für die Anticipation anführt. Da aber geht aus dem Zusammenhange zweifellos hervor, daß der Evangelist mit Bewußtsein anticipirt. Der Zusammenhang schließt die Auffassung aus, daß Lucas die Gefangenlegung des Täufers habe erzählen wollen, als ob sie vor der Taufe des Herrn geschehen sei. So paßt aber das Beispiel nicht zu der Definition, die von der Anticipation gegeben ist. Nach der Definition soll Anticipation oder Recapitulation vorliegen, wo Begebenheiten in einen früheren oder späteren Zusammenhang gestellt sind, als ob sie in demselben geschehen wären, während sie doch später oder früher wirklich geschehen sind, wo also die Aufeinanderfolge der Begebenheiten nicht, wie sie wirklich geschehen ist, sondern anders dargestellt ist, so daß insofern eine Abweichung von der Wahrheit, ein Irrthum, stattfindet. In solchen Fällen wird also durch Annahme einer Anticipation oder Recapitulation nicht beseitigt, daß in der Erzählung des Evangelisten eine Abweichung von der wirklichen Aufeinanderfolge der Begebenheiten vorliegt, sondern nur erklärt, wie sich unbewußt in der Erinnerung Begebenheiten mit andern so verbunden haben, wie es in der Erzählung hervortritt. Dagegen, so weit der Text die Anwendung einer Anticipation oder Recapi-

tulation im Sinn von Luc. 3, 19 zulassen würde[1]), wäre die Abweichung von der wirklichen Aufeinanderfolge der Begebenheiten, also ein Irrthum in der Darstellung, beseitigt, da dann anzunehmen wäre, daß der Evangelist die betreffende Begebenheit der Zeit nach gar nicht mit den Begebenheiten, bei denen er dieselbe erzählt, habe zusammenordnen wollen. Für eine Harmonistik, welche ungern irgend welchen Irrthum der Zeitfolge in den evangelischen Berichten zugab, lag es nahe, Anticipationen oder Recapitulationen im letzteren Sinn in möglichster Ausdehnung in Anwendung zu bringen, auch da, wo sie der Text bei unbefangener Auffassung nicht zuläßt. Wir werden auf diesen Punkt zu achten haben. Daß bereits Chemnitz in dieser Richtung sich bewegt, zeigt sich darin, daß er als Beispiel für die Anticipation und Recapitulation auf Luc. 3, 19 und auf Matth. 10, 1 ff. hinweist.

Fest steht für Chemnitz, was übrigens nicht unbedingt ausschließt, daß nicht blos Unsicherheiten, sondern auch einzelne Unrichtigkeiten in der Darstellung der einzelnen Evangelisten vorkommen, daß es bei rechtem Verfahren der sorgfältigen Untersuchung[2]) gelingen werde, auf Grund der vier Evangelien die wirkliche Ordnung der Begebenheiten in den meisten Fällen aufzufinden. Es sei nicht wahrscheinlich, daß der H. Geist, welcher der Urheber der Ordnung sei, und welcher im Alten Testamente die Geschichte in so bestimmter Zeitfolge von Anfang der Welt bis auf den Messias habe überliefern lassen, eine Unordnung solle angerichtet haben in der Geschichte des Neuen Testaments, die doch die Hauptsache von Allem sei.[3]) Chemnitz eignet sich den schon in der alten Kirche (z. B. auch von Chrysostomus) geltend gemachten, auch von Gerson

[1]) Als Beispiel für eine Recapitulation in diesem Sinne weist Chemnitz auf Matth. 10, 1 ff. hin, wo bei Gelegenheit ihrer Aussendung die Berufung der Zwölf erwähnt wird.

[2]) Es ist dafür im 5. Capitel der Prolegomena eine Reihe von Regeln aufgestellt.

[3]) Ebendas. c. 1: „Neque enim verisimile est, Spiritum sanctum, qui auctor est ordinis, affectasse *ἀταξίαν* in illa historia Novi Testamenti, quae omnium summa est; cum tanta diligentia in Veteri Testamento distributionem temporum et ordinem temporum et ordinem rerum gestarum in plerisque historiis observasse.“

wieder vertretenen Satz an, daß durch die Differenzen zwischen den evangelischen Berichten bei dennoch stattfindender wesentlicher Uebereinstimmung nur bewiesen werde, daß die Evangelisten nicht auf Grund einer Verabredung unter einander, sondern inspirirt von Gott geredet haben. „Recte Gerson dicit, potuisse Spiritum Sanctum sub uno eodemque penitus et verborum et ordinis contextu tradere gestorum verborumque Christi salutarem historiam. Sed non sine magno mysterio placuisse ipsi, sub quadam concordissima (si ita dici possit) dissonantia mentes fidelium exciare ad humiliorem et vigilantiorem veritatis investigationem, quo palam fieret, quatuor evangelistas non mutua conspiratione, sed divina inspiratione fuisse locutos.“ [1])

An einigen Beispielen versuchen wir das Verfahren Chemnitzens und seiner Nachfolger in der Evangelienharmonie näher darzulegen.

Hinsichtlich der Erzählung der Versuchungsgeschichte bei Matthäus und Lucas hatte Augustin unbefangen die Abweichung in der Aufeinanderfolge der einzelnen Versuchungen und damit die Thatsache anerkannt, daß die eine von den beiden einander entgegengesetzten Angaben über die Reihenfolge der Versuchungen im Widerspruch mit dem thatsächlichen Vorgange steht, also irrig ist. Augustin hatte sich dahin erklärt, daß das nichts zur Sache thue, da es offenbar sei, daß alles, was beide erzählen, wirklich geschehen sei. Chemnitz schließt sich in der Evangelienharmonie Cap. 19 dem Augustin an, indem er Versuche, die der Anerkennung einer irrigen Angabe über die Reihenfolge der Versuchungen bei einem der Evangelisten entgehen wollen, zurückweist. Chemnitz richtet sich zunächst gegen solche, „qui in descriptionibus Evangelistarum nullibi ullam ordinis neglectionem et transpositionem vel ὕστερον πρότερον admittere volunt“ und welche deshalb wegen der Abweichung in der Aufeinanderfolge der Versuchungen die Verschiedenheit der Versuchungsgeschichten bei Matthäus und Lucas behauptet hatten, wobei man zur weiteren Rechtfertigung

[1]) Ebendas.

einer solchen Annahme noch geltend gemacht hatte, der Teufel pflege, wenn er einmal zurückgewiesen sei, dieselben Versuchungen nur mit Veränderung einiger Umstände zu wiederholen, und von Lucas werde am Ende seines Berichts gesagt, der Teufel sei „ad tempus“ von Christus gewichen, so daß man daraus schließen könne, der Teufel sei nach einiger Zeit wiedergekehrt und habe die früheren Versuchungen in der von Matthäus beschriebenen Reihenfolge wiederholt; Matthäus sage am Schluß der von ihm berichteten Versuchung, der Teufel habe Jesum verlassen und die Engel seien zu ihm getreten. Chemnitz verkennt die Vortheile dieser Annahme nicht, hält es aber bei der Uebereinstimmung der Berichte bis auf die Worte für unmöglich, an der Identität derselben zu zweifeln. „Sed descriptiones illae Matthaei et Lucae ita inter se et in rebus et in ipsis ferme verbis conveniunt, ut non videam, qua certitudinis ratione aliud affirmari possit, quam eandem historiam et eodem tempore factam ab utroque describi. Quod enim Lucas dicit (Diabolus discessit ab ipso usque ad tempus), non necesse est ita intelligere, quod in deserto ille redierit ad ipsum tentaturus. Lucas enim praemittit: cum diabolus omnem tentationem (in deserto scilicet) consummasset, discessit ab ipso. Dicitur autem ad tempus discessisse, quia rediit et reversum ex deserto Christum variis tentationibus postea per satellitas suos, toto ministerii tempore, exagitavit. Et de passione sua Christus etiam inquit, Joh. 14, 30: Princeps mundi venit etc.“ Chemnitz verwirft dann weiter auch die Meinung des Faber Stapulensis, daß die Abweichung in der Aufeinanderfolge der Versuchungen durch Abschreiber in die Codices gekommen sei. Bei der so großen Uebereinstimmung der griechischen und lateinischen Codices könnte es als bloße Ausflucht (*κρηφύγετον*) erscheinen, wenn man zu einem Schreibfehler die Zuflucht nehmen wollte. Das Einfachste sei daher, was Augustin De cons. evang. II, c. 16 sage: „Ad summam rei nihil interesse, nec aliquid deperire veritati, quod unus Evangelista easdem sententias aliis verbis et alio interdum ordine quam alter explicat, dum manifestum sit, omnia illa, quae scribuntur, facta esse.“ Chemnitz fügt dann freilich noch hinzu, offenbar aber sei es, daß Lucas in

dem Bericht von den beiden letzten Versuchungen keine Partikeln gebraucht habe, die eine bestimmte Aufeinanderfolge bezeichnen, nur: „et abduxit eum“ und „et duxit illum.“ Lucas soll also die Reihenfolge nicht so bestimmt haben feststellen wollen. Die nothwendige Annahme einer eigentlich irrigen Angabe über die Reihenfolge bei einem der Evangelisten soll damit beseitigt sein. Immerhin leugnet Chemnitz doch nicht, daß die Aufeinanderfolge von einem der beiden Evangelisten — Chemnitz meint von Lucas — nicht entsprechend dem wirklichen Vorgange angegeben ist, und er leugnet das noch nicht Erklärungsversuchen gegenüber, welche bereits gemacht waren, die Differenz zu beseitigen, weil man eine solche Abweichung der Erzählung von dem thatsächlichen Vorgange für unverträglich mit der Irrthumslosigkeit der h. Schrift hielt. Freilich, ganz so unbefangen wie Augustin, an den er sich anschließt, vermag Chemnitz eine Unrichtigkeit auch in den untergeordnetsten Dingen nicht mehr zuzugeben.[1])

Die Geschichte vom Aehrenraufen der Jünger wird von Matthäus (12, 1 ff.) in einen späteren Zusammenhang der Begebenheiten gesetzt als von Lucas (6, 1 ff.) und von Marcus (2, 1 ff.) Diese Thatsache, wie sie offen vorliegt, ist stets von Allen anerkannt. Augustin, der (De cons. evang. II, c. 34) dem Zusammenhange bei Matthäus folgt, spricht sich über jene Differenz in folgender Weise aus, indem er trotz derselben die Identität des Vorgangs als keinem Zweifel unterworfen festhält. „Hoc

[1]) Beachtenswerth in dieser Hinsicht ist es auch, daß die Worte Augustins, welche Chemnitz citirt, nicht wörtlich wiedergegeben sind. Bei Augustin tritt bestimmter die Anerkennung hervor, daß entweder Matthäus oder Lucas die Aufeinanderfolge der Versuchungen anders, als sie wirklich geschehen ist, angegeben habe, daß also in diesem Punkte eine Unrichtigkeit bei dem einen oder andern vorliegt. Und davon sagt Augustin, daß darauf nichts ankomme. „Totum hoc similiter Lucas narrat, etsi non eodem ordine. Unde incertum est, quid prius factum sit, utrum regna terrae prius demonstrata sint ei, et postea in pinnam templi levatus sit, an hoc prius, et illud postea. Nihil tamen ad rem, dum omnia facta esse manifestum sit.“ — Was übrigens Chemnitz im Unterschiede von Augustin auf die von Lucas gebrauchten Partikeln meint stützen zu können, wird sich dem Context gegenüber, besonders gegenüber dem *ἤγαγεν δὲ αὐτόν* oder *καὶ ἤγαγεν αὐτόν* nicht behaupten lassen.

quoque sine ulla repugnantiae quaestione commemoratur et a Marco et a Luca; sed illi non dicunt: „„in illo tempore."" Unde fortassis magis Matthaeus rei gestae hic ordinem tenuit, illi antem recordationis suae: nisi latius accipiatur quod dictum est; „„in illo tempore,"" id est, quo haec multa et diversa gerebantur." Obwohl Augustin die Möglichkeit nicht ausschließt, daß die Bestimmung „in illo tempore" bei Matthäus in einem weiteren Sinne gemeint sein könne, so daß eine bestimmtere Zeitangabe dadurch nicht gegeben sei, nimmt er doch unbefangen die Möglichkeit an, daß Matthäus die thatsächliche Zeitfolge (rei gestae ordinem) bestimmt und richtig angegeben habe und daß dagegen die beiden andern Evangelisten abweichend von derselben die Aufeinanderfolge der Begebenheiten, wie sich dieselbe in ihrer Erinnerung erhalten habe (recordationis suae ordinem), dargestellt hätten, daß also der Anordnung in ihrer Erzählung ein Gedächtnißfehler zu Grunde gelegen habe. Zwar nicht Osiander selbst, aber Andere, die sich seiner Methode angeschlossen hatten, hatten, wie Chemnitz (Cap. 47) bemerkt, um nicht eine Versetzung der Geschichten bei Matthäus vornehmen zu müssen, behauptet, das Aehrenraufen, wovon Matthäus berichte, sei ein anderes als das von Lucas und Marcus berichtete, und sei viel später geschehen als dieses. Chemnitz hält die Identität des Vorgangs fest. „Sed praeterquam, quod circumstantiae eaedem et quidem verba eadem clamitant, et quasi intento digito ostendunt, eandem et ejusdem temporis historiam describi a Matthaeo, Marco et Luca, etiam notatio illa de sabbatis idem evincit." Dabei faßt nun aber Chemnitz nicht mehr wie Augustin, an den er sich doch auch hier anschließt, die Möglichkeit einer auf einem Gedächtnißfehler beruhenden von der wirklichen Aufeinanderfolge der Begebenheiten abweichenden Anordnung bei Matthäus unbefangen ins Auge. Er knüpft vielmehr ausschließlich an die von Augustin nur nicht ausgeschlossene Möglichkeit an, durch Annahme eines weiteren Sinnes des „in illo tempore" bei Matthäus die Schwierigkeit so zu heben, daß gar kein Widerspruch hinsichtlich der Zeitangabe zwischen den Evangelisten zuzugestehen ist, während Augustin mit Recht kein solches Gewicht auf diesen Erklärungsversuch gelegt hat, da jene

Worte Matth. 12, 1 wohl überall keinen Sinn behalten, wenn sie nicht wenigstens die Zeit nach der Bergpredigt bezeichnen, der doch nach Lucas das Aehrenraufen der Jünger vorhergeht. Chemnitz sagt: „Nam indefinita particula utitur Matthaeus („„in illo tempore““), hoc est, quodam tempore.“ Dadurch, so heißt es dann weiter, habe Matthäus gezeigt, daß er an dieser Stelle den Geschichtsverlauf und die Ordnung der Zeit nicht beobachtet habe. Auch Marcus gebe mit seiner allgemeinen Angabe „et factum est“ die Reihenfolge (ordinem) nicht bestimmt an. Dagegen sei Lucas durch seine Angabe des *σάββατον δευτερόπρωτον* dux et lux ordinis in diesem Punkte. Wie schon gesagt, die dabei angenommene weite Fassung des „in illo tempore“ läßt sich dem Zusammenhang bei Matthäus gegenüber nicht behaupten.

Die Berufung der zwei Brüderpaare Matth. 4, 18 ff. und Marc. 1, 16 ff. hatte schon Augustin (De cons. evang. II, c. 17, § 41) von der Luc. 5, 1 ff. berichteten Berufung derselben als einer andern später geschehenen unterschieden. Dieser Meinung waren dann, wie Chemnitz (Cap. 36) erwähnt, die meisten Andern gefolgt, „a quibus excogitata est haec distinctio: quod Joh. 1, 40 vocati sint ad simplicem notitiam, Luc. 5, 10 ad familiaritatem, Matth. 4, 19 ad sequelam.“ Osiander hatte sich seinem Grundsatze gemäß ebenfalls für die Verschiedenheit der Berufungen entscheiden müssen. Dagegen hatte früher schon, wie Chemnitz weiter referirt, Gerson sich für die Wahrscheinlichkeit der Identität der Berichte erklärt, nur daß Lucas die Umstände sorgfältiger und vollständiger angegeben habe. Chemnitz schließt sich diesem Urtheil Gersons an, der von ihm in den Prolegomenen aufgestellten Regel gemäß: „ne scilicet praeter necessitatem eaedem historiae propter variationem quarundam circumstantiarum, quae facile conciliari possint, discerpantur in diversas.“ Chemnitz legt dabei das entscheidende Gewicht darauf, daß in allen drei Berichten der Herr sagt, daß er die Berufenen zu Menschenfischern machen wolle, und daß es in allen drei Berichten heiße, daß die Berufenen alles verlassen hätten und dem Herrn nachgefolgt seien. Das könne nur von der beständigen Nachfolge verstanden werden. „Quam phrasin non de vulgaribus auditoribus, sed de discipulis, qui

ut perpetui sectatores semper ipsi adhaerebant, intelligendam esse manifeste ostendit locus Marc. 9, 38, ubi Johannes dicit: Vidimus quendam ejicientem daemonia, qui non sequitur nos etc.“ Eine solche Berufung habe aber nicht wiederholt werden können, wenn man nicht annehmen wolle, daß die berufenen Jünger der ersten Berufung zur beständigen Nachfolge untreu geworden seien. „Illis vero, qui diversas faciunt historias, necesse est dicere: Petrum cum reliquis factos praevaricatores et apostatas, ut, qui deserta prima vocatione, et relicto Christo, ad piscationem redierint ita ut opus ad ipsos fuerit nova vocatione. Cum scriptum sit Luc. 9, v. ult.: Nemo mittens manum ad aratrum, et respiciens retro, aptus est ad regnum Dei.“ Lucas, sagt Chemnitz, habe offenbar die Geschichte der Berufung nicht an ihrem Orte erzählt, sondern per recapitulationem an einem späteren Orte eingefügt, wie er denn auch die Zeit nicht bestimmt angegeben habe, sondern unbestimmtere Formeln gebrauche.[1]) Chemnitz wird wohl im Recht sein, wenn er dafür eintritt, daß es sich bei allen drei Evangelisten um dieselbe ihrer Natur nach unwiederholbare Berufung derer, die der Herr zu Menschenfischern machen will, zur beständigen Nachfolge handelt. Freilich die Recapitulation, welche er bei Lucas annimmt, ist im Context des Evangeliums durch nichts angedeutet. So wie Lucas anordnet, hätte er nicht ohne eine Andeutung, daß er die früher geschehene Berufung nachhole, anordnen können, wenn er gewußt hätte, daß sie früher geschehen sei.[2])

[1]) „— non absurde colligi potest, Lucam historiam illam vocationis non suo loco et ordine narrare: praemittit enim historiam de sanata socru Petri c. 4, 38. Sed Marcus dicit, sanationem illam factam, cum jam Simon, Andreas, Jacobus et Johannes Christum sectarentur. Ergo non ante, sed post vocationem ipsorum hoc accidit. Et Lucas, cum in fine capitis 4, 38 de domo Simonis mentionem fecisset, voluit per recapitulationem subjungere vocationem Petri, per cujus occasionem contigit, Christum domum Petri ingredi.“ „Lucas vero sine certa notatione temporis et ordinis simpliciter dicit: Et erat etc., Et factum est etc., quae formulae sine observatione ordinis historiarum et temporis aliquid descriptum esse notant, sicut in prolegomenis ostendimus; Lucas vero per recapitulationem circumstantias describit. Et ita plana est ratio ordinis hujus historiae.“

[2]) Nach Chemnitz soll Lucas, nachdem er 4, 38 des Hauses des Petrus Erwähnung gethan, „per recapitulationem“ die Berufung des Petrus hier

Die Stillung des Sturms wird von Marcus (4, 36 ff. c.) und Lucas (8, 22 ff.) nach der Antwort des Herrn an die Gesandtschaft des Täufers, von Matthäus (8, 23 ff.) lange vorher erzählt. Osiander, um an seinem Axiom festzuhalten, daß keiner der Evangelisten etwas außer der Ordnung erzählt habe, und um nicht gezwungen zu sein etwas umzusetzen, hatte wegen der Verschiedenheit der Zeit die Verschiedenheit der Vorgänge angenommen, also zweimal Ueberfahrt über den See mit sich erhebendem Sturm und Stillung desselben. Da aber sowohl Marcus und Lucas wie Matthäus mit der Ueberfahrt über den See und der Stillung des Sturmes die Austreibung der Dämonen mit der Ersäufung der Säue im See und die Auferweckung der Tochter des Obersten mit der vom Herrn auf dem Wege zum Hause des Obersten inzwischen vollzogenen Heilung des blutflüssigen Weibes in gleicher Reihenfolge verbinden[1]), so mußte Osiander zugleich diese ganze Reihe von Begebenheiten als zweimal geschehen annehmen. Gegen

---

haben hinzufügen wollen, in deren Veranlassung es geschehen sei, daß Christus in das Haus des Petrus kam. Allein Lucas läßt die Erzählung von Petri Fischzug gar nicht sofort auf die Erzählung von der Heilung der Schwieger des Petrus im Hause desselben (4, 38. 39) folgen. Er läßt die erstere erst folgen, nachdem er 4, 40—44 angegeben hat, daß der Herr Kapernaum verlassen und seine Predigtthätigkeit in den Synagogen Galiläas begonnen habe. — Auch hinsichtlich der Verschiedenheit der Berichte in den Umständen liegt doch die Sache nicht so leicht und einfach, wie Chemnitz sie nimmt, wenn er auch trotzdem wohl mit Recht für die Identität des Vorgangs eintritt. Augustin hat seine Annahme von der Verschiedenheit der berichteten Vorgänge besonders auch darauf gestützt, daß nach Lucas Jacobus und Johannes das Schiff zugleich mit Petrus ans Land zogen, während nach Matthäus und Marcus ihr Schiff an einer andern Stelle lag. Es heißt Matth. 4, 21, nachdem die Berufung des Petrus und Andreas berichtet ist: „Da er von dannen fürbaß ging, sahe er zween andere Brüder." Chemnitz meint, daraus, daß es Luc. 5, 7 heiße, sie winkten ihren Genossen in dem andern Schiff, gehe hervor, daß auch nach Lucas die Schiffe in einiger Entfernung von einander gelegen hätten, so daß sie sich nicht durch Zuruf, sondern nur durch Winken verständigen konnten. Allein nach Luc. 5, 2 sah der Herr gleich zwei Schiffe am See stehen. Nur das des Petrus aber fuhr hinaus auf den See, und dadurch erst entstand die Entfernung zwischen den Schiffen.

[1]) Matthäus schiebt nur noch 9, 1—17 einige andere Vorgänge zwischen die beiden letzten Geschichten ein.

diese allerdings exorbitante Annahme hält Leyser (Cap. 64) an der Identität der berichteten Vorgänge fest. Das gesammte Alterthum habe so geurtheilt, und ohne gewichtige Gründe sei davon nicht abzugehen. Nach der in den Prolegomenen aufgestellten Regel sei die Verschiedenheit der Geschichten nur, wenn die Nothwendigkeit es fordere, anzunehmen, nicht aber wenn die wichtigsten Umstände zusammenstimmten. In diesem Falle aber bezeugten alle Umstände so manifest, die Geschichten bei allen drei Evangelisten seien dieselben, „ut si quis eas diversas facere velit, ipsa evidentia reclamet et in aures atque animum insonet, easdem esse." Und obwohl ohne Zweifel der Herr sehr vieles, auch viele ähnliche Handlungen gethan habe, wovon nichts geschrieben sei, und obwohl auch bei demselben Evangelisten einige ähnliche Vorgänge erzählt seien, die also wirklich zweimal geschehen seien, „tamen non facile cuiquam sano credibile videtur fieri posse, ut plurimae res diversissimae eodem ordine et illo quidem neque inverso, neque interrupto, sed continuo, tanta constantia tantaque evidentia et praecipuarum omnium circumstantiarum similitudine vel potius identitate sese mutuo consequantur aut consecutae sint, ut singulae bis factae esse statuantur, quemadmodum hic duodecim ista diversissima et accidisse, et continuo rerum gestarum ordine, nec ullibi duorum vel trium aut plurium ex iis inter se permixta, confusa, aut inversa serie, sese mutuo consecuta esse dicuntur: 1, transfretatio, 2, motus maris non parvus, 3, somnus Christi profundus, 4, facta maris tranquillitas, mandante Domino ad preces discipulorum, 5, trans mare expulsio daemonum, 6, suffocatio porcorum proxime pascentium, 7, fuga pastorum, 8, obtestationes daemonum, 9, Christi reditus, rursus mari trajecto, 10, preces Jairi, 11, intermedia sanatio haemorrhousae, et demum 12, suscitatio puellae." Leyser meint, Matthäus habe „per anticipationem" diese Geschichten da, wo er sie einordnet, erzählt.[1]) Freilich im Evangelium des Matthäus ist durch

[1]) „Nam *ἀξίωμα* illud probari non potest, quod Evangelistis hoc propositum fuerit, ut non nisi eo ordine et tempore recitent omnia, quo acciderunt. Nam hactenus adeo manifeste commonstratum est, eos multa recitare loco et tempore alieno, ut nemo inficias ire queat. Hoc cum

nichts angedeutet, daß Matthäus habe anticipiren wollen, daß er sich dessen bewußt gewesen wäre. Es wird somit durch die Bemerkung, Matthäus habe die Geschichten per anticipationem erzählt, nichts erklärt hinsichtlich der Thatsache, welche anerkannt wird, daß nämlich der Evangelist die Geschichten in der zeitlichen Aufeinanderfolge der Begebenheiten nicht an der rechten Stelle, sondern „loco et tempore alieno" erzählt habe. Osiander hatte sich für die Verschiedenheit der Geschichten auch auf einige andere Differenzen in Nebenumständen berufen. Leyser widerlegt auch die Beweiskraft dieser Argumente. Wir heben daraus nur den folgenden Punkt hervor. Osiander hatte auf die verschiedene Fassung der tadelnden Worte des Herrn hingewiesen. Wir haben oben (S. 24 f.) bereits gesehen, wie Augustin den darauf gegründeten Einwurf zurückweist, indem er auch hier seinen Satz geltend macht, daß es der Wahrheit keinen Eintrag thue, wenn von den Evangelisten die Worte verschieden wiedergegeben werden, solange nur der Sinn derselbe sei. Dabei hatte er dann auch auf die Möglichkeit hingewiesen, daß alle verschiedenen Worte vom Herrn und von den Jüngern gesprochen, und von dem einen Evangelisten diese, von dem anderen Evangelisten jene Worte wiedergegeben seien. Leyser, der sich an Augustin anschließt, eignet sich, obwohl er zugleich auf den gleichen Inhalt der Worte des Herrn bei den drei Evangelisten hinweist, doch nur die letzte Erklärung an. Er mag nicht mehr so unbefangen wie Augustin die Möglichkeit zugeben, daß ein Evangelist den Herrn Worte — wenn auch desselben Sinnes — hat sagen lassen, die er nicht gesprochen hat.[1])

In allen drei synoptischen Evangelien (Matth. 9, 9 ff., Marc. 2, 13 ff., Luc. 5, 27 ff.) wird der Bericht über das Mahl bei Levi mit dem Bericht über seine Berufung unmittelbar verbunden;

---

certum sit, — — apparet, Matthaeum hasce historias per anticipationem descripsisse." C. 64.

[1]) „Dominus — — apud omnes tres Evangelistas objurgavit timiditatem et incredulitatem discipulorum, nec lenius apud hunc, nec severius apud illum, sed apud omnes aeque graviter et aeque placide. Et Augustinus ostendit, omnia verba dicta esse a Domino, quae diversa diversi annotarunt."

aber sehr verschieden der Zeit nach wird beides in die Aufeinanderfolge der Begebenheiten eingeordnet. Nach Marcus und ebenso bei Lucas folgt die Berufung Levis und das Mahl auf die Heilung des Gichtbrüchigen, die nach der bestimmten Angabe des Marcus in Kapernaum geschah, nachdem der Herr nach der Predigtthätigkeit in Galiläa nach Kapernaum zurückgekehrt war, lange bevor er auf die andere Seite des Sees hinüberfuhr. Nach Matthäus geht zwar auch die Heilung des Gichtbrüchigen der Berufung des Levi und dem Mahl bei ihm voran, aber Matthäus setzt das alles ausdrücklich nach der Rückkehr von der andern Seite des Sees und läßt dann die Auferweckung der Tochter des Jairus folgen, welche von Marcus und Lucas viel später gesetzt wird als die Berufung Levis und das Mahl, von Marcus erst 5, 22 ff., von Lucas erst 8, 41 ff. Das alles wird von Chemnitz (Cap. 43) und von Leyser (Cap. 66) zugegeben. Auch hier aber meinen dieselben durch Annahme von Anticipation und Recapitulation die Schwierigkeit beseitigen zu können. Auch hier machen sie geltend, daß die Evangelisten nicht immer die Ordnung in der Aufeinanderfolge der Begebenheiten innehalten, sondern oft Späteres vorweg nehmen oder Früheres in einem späteren Zusammenhange bei irgend einer Gelegenheit nachholen. Und es wird nun angenommen, daß das Mahl bei Levi nicht sofort der Berufung desselben gefolgt sei, sondern erst viel später stattgefunden habe. Marcus und Lucas hätten die Berufung Levis richtig eingeordnet, suo loco, tempore et ordine berichtet, und bei dieser Gelegenheit zugleich per anticipationem und so extra suum verum locum die Erzählung von dem Mahl bei ihm hinzugefügt. Matthäus aber habe zu dem Bericht über das Mahl bei Levi, das er an die rechte Stelle als der Auferweckung der Tochter des Jairus unmittelbar vorhergehend gesetzt habe, per rememorationem die Erzählung von der Berufung des Levi hinzugefügt, die doch lange vorher geschehen sei und die er an ihrem Orte zu erzählen unterlassen habe. Es ist freilich sehr auffallend, daß alle drei Evangelisten in gleicher Weise Berufung und Mahl mit einander verbunden haben sollen, ohne irgendwie anzudeuten, daß beides der Zeit nach weit auseinandergelegen habe, und daß dabei Marcus und Lucas bei der Erzählung

der Berufung per anticipationem auch die Erzählung von dem Mahl hinzugefügt haben sollen, Matthäus aber bei der Erzählung von dem Mahl per rememorationem die Erzählung von der Berufung, so daß nun per anticipationem bei den einen und per rememorationem bei dem andern beides ganz in derselben Weise zusammengetreten sei. Es ist daher sehr erklärlich, daß sich Chemnitz doch unsicher ausspricht. Er erkennt an, daß hier eine große Schwierigkeit vorliege, und stellt es jedem frei, dem Osiander zu folgen, welcher die Verschiedenheit der von Matthäus und der von Marcus und Lucas erzählten Geschichten, also die Heilung des Gichtbrüchigen, die Berufung des Levi und das Mahl mit denselben sich daran anschließenden Gesprächen als in derselben Reihenfolge zweimal geschehen annimmt, oder auch selbst eine andere bessere Lösung zu geben.

Wir haben gesehen, wie unbefangen Luther der Frage gegenübersteht, ob nur eine einmalige Tempelreinigung, oder eine zweimalige, im Anfang der öffentlichen Wirksamkeit des Herrn und am Ende derselben, oder eine dreimalige, nämlich noch eine dritte nach Marcus am andern Tage nach dem Einzuge in Jerusalem, anzunehmen sei. Luther nimmt keinen Anstoß daran, wenn auch zugegeben werden müßte, daß von dem einen oder dem andern Evangelisten der Vorgang der Tempelreinigung unrichtig der Zeit nach in die Aufeinanderfolge der Begebenheiten eingeordnet sei. Ganz anders stehen Chemnitz und weiter Gerhard zu dieser Frage. Chemnitz in Cap. 27, wo er über den Bericht des Johannes von der Tempelreinigung (Joh. 2, 12 ff.) handelt, spricht sich sehr scharf gegen die aus, welche die Identität der von Johannes berichteten Tempelreinigung mit der von Matthäus (21, 12) und von Lucas (19, 45) berichteten behaupten. „Major vero et crassior confusio est, quod quidam hanc ejectionem vendentium ex templo, quae sub initium praedicationis Christi facta est, Joh. 2, 15, eandem voluerint esse cum ea, quae sub finem ministerii Christi, Matth. 21, 12 et Luc. 19, 45, facta est, cum toto triennio distent.“ Eine eingehende Widerlegung der zurückgewiesenen Meinung hält Chemnitz nicht für nöthig. Luthers Stellung zu der Frage wird gar nicht berücksichtigt. Auf den Bericht des Marcus

über die Tempelreinigung, in welchem dieselbe auf den auf den Einzug folgenden Tag gesetzt wird, geht Chemnitz noch nicht näher ein. Ueber das Verhältniß zwischen diesem Bericht und dem des Matthäus und Lucas spricht er sich nicht näher aus, obwohl er eine dreimalige Wiederholung der Tempelreinigung annimmt. Gerhard (Cap. 146 und 148) entscheidet sich mit Chemnitz für die Verschiedenheit der von Johannes und der von Matthäus und Lucas berichteten Tempelreinigung. Was das Verhältniß zwischen dem Bericht des Marcus und dem des Matthäus betrifft, so widerlegt er sowohl die Meinung des Augustin, wonach Marcus per recapitulationem, was am vorhergehenden Tage geschehen sei, dahin gesetzt habe, wo er es berichtet, „ut in historia Marci agnoscatur quoddam προθύστερον", als auch die Meinung Anderer, wonach Matthäus, der hier überhaupt nicht die Zeitfolge genauer angebe, die Tempelreinigung per anticipationem vorher, ehe sie geschehen sei, erzählt haben soll. Gerhard entscheidet sich mit Cajetan, Andreas Osiander und Chemnitz dafür, daß der Herr am Tage des Einzugs, wie Matthäus und Lucas berichten, und auch wieder am folgenden Tage, wie Marcus berichtet, die Tempelreinigung vollzogen habe, so daß also im Ganzen eine dreimalige Tempelreinigung anzunehmen sein soll.[1]) Gerhard legt sehr sicher die

[1]) Cap. 146: „Sed enim cum continuo tenore historiam ingressus Hierosolymitani et repurgationis templi Matthaeus et Lucas conjungant, ac vicissim cum ad diem ab ingressu proximum ejectionem vendentium ac ementium Marcus diserte referat, ideo cum Cajetano, Andrea Osiandro et Chemnitio statuimus, utroque die hanc templi repurgationem a Christo susceptam, ac proinde nec recapitulationem in Marco, nec anticipationem in Matthaeo hic esse agnoscendam. Cum enim festum Paschatos in proximo esset, quod propter crebriora sacrificia et agnos paschales plurimos immolandos Pharisaeorum et Pontificum nundinationi apprime commodum erat, verisimile est, ipsos contemta priore expulsione ipso ingressus die a Christo facta, nundinationem suam in templo die altera denuo instituisse. Cum ergo prophanatores templi semel expulsi ad venditionem suam redirent, Christus etiam denuo rediit ad eorum expulsionem, qua ratione utrique Evangelistae suus relinquitur ordo imperturbatus." Vergl. Cap. 148: „Cumprimis vero ideo repurgationem templi a Marco descriptam a repurgatione, quam Matthaeus et Lucas describunt, distinguendam esse dicimus, cum una ipso palmarum die, altera

Unhaltbarkeit der Annahmen hinsichtlich einer Recapitulation bei Marcus oder einer Anticipation bei Matthäus und Lucas dar. Auch weiß er in sehr ansprechender Weise die Möglichkeit einer Wiederholung der Tempelreinigung am Tage nach dem Einzuge in Jerusalem ins Licht zu setzen. Es wäre alles sehr gut, wenn nur der Lösungsversuch Gerhards nicht daran scheiterte, daß nach Marcus (11, 11) der Herr am Tage des Einzugs im Tempel alles besieht und darauf mit den Jüngern nach Bethanien weggeht, daß also durch den Bericht des Marcus eine am Tage des Einzugs vorgenommene Tempelreinigung ausgeschlossen ist. Denn daß das Besehen am Tage des Einzugs, wovon Marcus spricht, keinen Sinn gehabt habe, wenn sie nicht zum Zweck der sofort zu vollziehenden Tempelreinigung geschehen sei, daß sie also diese einschließe, wird sich doch nicht sagen lassen. „Huic sententiae (nämlich der des Augustin) confirmandae inservire videtur", hatte Gerhard schon vorher bemerkt, „quod Marcus scribit, Christum ipso ingressus die circumspexisse omnia in templo. Quorsum enim pertinebat tam diligens et accurata circumspectio, nisi ut vitiosum aliquid corrigeret? Cum enim antea solitus fuerit Christus templum frequenter visere, spectaculi novitate commotus non fuit, ac postea ad contemplandas templi aedificationes a discipulis invitatus excidium ejus praedicit, tantum abest, ut in ejus intuitu diu haereat Matth. 24, 1; Marc. 13, 1; Luc. 21, 5. Circumspexit ergo omnia non admirationis, sed emendationis et repurgationis causa." Gewiß geschah das Besehen nicht zur Bewunderung, es war ein richterliches Besehen. Aber daß Marcus, wenn er berichtet, daß der Herr am Tage des Einzugs im Tempel alles besehen habe und dann weggegangen sei, den Vollzug der Tempelreinigung an diesem Tage ausschließt, ist durch die Bemerkung Gerhards nicht entkräftet.

Chemnitz und seine Nachfolger, Leyser und Gerhard, stehen nicht mehr so unbefangen wie Augustin und wie Luther der Mög-

---

postridie ejus diei facta disertis verbis dicatur, a qua notatione temporis sine urgentissima causa non est discedendum."

lichkeit gewisser Abweichungen der evangelischen Berichte von einander und von den thatsächlichen Vorgängen gegenüber. Es macht sich bei ihnen, und zwar mehr und mehr, eine Richtung geltend, die sich scheut in den evangelischen Berichten irgend welche Unrichtigkeit auch in den bedeutungslosesten Nebensachen anzuerkennen, eine Richtung zur absoluten Fassung der Irrthumslosigkeit der h. Schriften hin. Aber auf dem Boden der absoluten Fassung der Irrthumslosigkeit der h. Schrift steht man doch noch nicht. Man steht im Wesentlichen noch, wie das vor allem in den Prolegomenen des Chemnitz und seinem Verfahren vorliegt, auf dem Boden Augustins, an den man sich eng anschließt. Von diesem Boden aus erkennt man manche Abweichungen der evangelischen Berichte von einander und von den thatsächlichen Vorgängen, auch im Gegensatz gegen Solche, die bereits die Anerkennung derselben mit der Irrthumslosigkeit der inspirirten h. Schrift für unverträglich ansehen, noch offen an, sucht sie aber allerdings überall in ein solches Licht zu stellen, daß der Schein eigentlichen Widerspruchs und eigentlicher Unrichtigkeit beseitigt erscheint. Es gelingt nicht, was man anstrebt, und auch wenn es hätte gelingen können, wäre doch eine absolute Irrthumslosigkeit der h. Schrift, wie sie durch den absoluten Inspirationsbegriff gefordert ist, nicht erreicht.

Ganz anders mußte sich das Verfahren gestalten, als die absolute Fassung der Inspiration festgestellt und zur Herrschaft gekommen war. Wir legen die ganz veränderte Stellung zur h. Schrift und ihrer Irrthumslosigkeit, wie sie mit dem absoluten Inspirationsbegriff gegeben war, an dem Verfahren Calovs in der Biblia illustrata dar. Es kommt für uns dabei der erste der beiden auf das Neue Testament bezüglichen Bände in Betracht, in welchem sich der Commentar zu den Evangelien mit einer vorausgeschickten Evangelienharmonie befindet.[1])

Mit der absoluten Fassung der Inspiration, die, wie oben gezeigt ist, Calov vertritt, und wonach die h. Schriftsteller lediglich

[1]) Abraham Calovius, Biblia Novi Testamenti illustrata. Tom. I. exhibens harmoniam Evangelistarum et anotata ad libros evangeliorum etc. Frankfurt a. M. 1676.

die Schreiber oder die Feder des H. Geistes sind, in dem Sinn, daß die eigene geistige Thätigkeit der h. Schriftsteller bei der Concipirung der Schriften gänzlich ausgeschlossen ist, war es, wie ebenfalls oben bereits gezeigt ist, als nothwendige Consequenz gegeben, daß nicht blos das, was sich auf den Glauben und die Sitten bezieht, durchaus wahr und frei vom Irrthum ist, sondern daß überhaupt kein Irrthum oder Fehler irgend welcher Art in den h. Schriften angenommen werden darf, weil niemand anderes als Gott selbst, der doch nicht irren und fehlen kann, eines solchen Irrthums oder Fehlers beschuldigt werden würde.[1]) So fordert nun Calov, der sich übrigens, so weit es seine veränderte Stellung zuläßt, an Augustin und an Chemnitz, Leyser und Gerhard anschließt, in den Prolegomenen zu seiner Evangelienharmonie[2]), daß keine Erzählung aus dem Context, in den sie von dem Evangelisten gesetzt ist, ausgeschieden und versetzt werden dürfe. Trotz der Aehnlichkeit der Geschichten, aus welcher die Identität derselben hervorzugehen scheinen könne, seien sie doch als verschiedene anzuerkennen, wenn sie der Zeit und dem Orte nach von den Evangelisten verschieden eingeordnet würden.[3]) Für Augustin

---

[1]) Vergl. oben S. 6 f. Vergl. auch Syst. loc. theol. I, S. 551, wo Calov sagt, in der heiligen Schrift könne sich kein Irrthum, auch nicht der leichteste, auch kein Gedächtnißfehler finden, denn „s. literarum autores non scripserunt humana voluntate, sed ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι 2 Petr. 1, 21, et manus tantum fuerunt, et calamus Spiritus S., qui fallere et falli non potest, nec errare, aut labi memoria."

[2]) Prolegomena de scriptoribus harmonicis et quibusdam in harmonia observandis.

[3]) „Caeterum nixus ego sum in hac mea digestione et Harmonia post seriem naturalem Evangelistarum, quam omnino observare oportet, imprimis duobus istis Historiae oculis, Chronologia nempe et Topographia; adeoque circumstantiarum temporis et loci rationem vel maxime habendam duxi. Ubi ergo diversitatem temporis et loci animadverti, etsi quaedam penes alios evangelistas similiter circumstantiae deprehendantur, coactus omnino sum, cum alii eandem historiam cum inversione Scriptorum Evangelicorum, et circumstantiarum, quae ad hic, et nunc adstringunt, statuunt, diversas ponere historias, quod, etsi rarius factum, lucem insignem attulit harmoniae, et omnia in aprico et plano constituit."

und auch für Chemnitz und seine Nachfolger in der Evangelienharmonie stand es als zweifellose Thatsache fest, daß die Evangelisten nicht immer bei der Anordnung der Geschichten die Ordnung der Zeit und des Orts bewahrt haben. Sie nahmen bei Abweichungen der Evangelisten von einander in der Aufeinanderfolge der Geschichten gern Anticipationen oder Recapitulationen an. Calov weist sehr entschieden die Meinung zurück, daß die Evangelisten nicht nach der Ordnung erzählt hätten. Sehr entschieden weist er im Besondern die auch von Chemnitz getheilte Meinung zurück, daß Matthäus nicht nach der Ordnung erzählt habe. Eine solche Annahme sei unwürdig des H. Geistes, dessen Schreiber oder Federn die Evangelisten doch nur gewesen seien, und der nicht der Urheber der Unordnung, sondern der Ordnung sei. Auch nicht einmal der canonischen Schriftsteller sei es würdig, daß sie ohne Ordnung die Geschichte, die doch Ordnung fordere, abgefaßt hätten.[1]) Die Anwendung, welche Augustin, Gerson, Chemnitz,

[1]) „Nec vero hic audiri merentur, qui Marcum in particularibus historiis ab Johanne omissis et a tribus prioribus Evangelistis pertractatis quoad eorum ordinem antecellere cum Andrea Selmattero Helvetio verbi Dei administro Reformato in Symphonia nova Evangelistarum uti eam, Anno 1613. Basileae cum approbatione Ordinis Theologici Basiliensis editam, vocavit, in Isagoge ad symphoniam, asserunt vel Matthaeum neglexisse ordinem summaque libertate usum esse, Marcum autem id egisse, ut ordinem in historiam ejus evangelicam induceret persuasi sunt. (Calov scheint hier nicht zu wissen, daß das auch die Meinung Augustins und Chemnitzens war.) Quae nec Spiritui S., cujus amanuenses, si non calami fuere S. Evangelistae, conveniunt, utpote non confusionis, sed ordinis autori, nec Scriptoribus canonicis digna sunt, quasi sine ordine Historiam, quae omnino ordinem poscit, consignarint, et quam pie aut prudenter hoc Spiritui S. impingatur, quod per Matthaeum primo confuse Historiam Evangelicam veluti protuserit, deinde vero per Marcum ejus epitomatorem id egerit, ut indegestae Matthaei narrationi ordo aliquis conciliaretur, judicantibus relinquimus.“ — Man beachte, wie Chemnitz, in einer oben S. 45 angeführten Stelle, in einer Weise, an welche die Worte Calovs erinnern, ebenfalls hervorgehoben hatte, daß es nicht wahrscheinlich sei, daß der Heilige Geist, welcher der Urheber der Ordnung sei, eine Unordnung in der Geschichte des Neuen Testaments solle angerichtet haben. Aber Chemnitz hatte daraus nur den Schluß gezogen, daß sich bei rechtem Verfahren durch sorgfältige Untersuchung auf Grund der vier Evangelien die wirkliche

Leyser und Gerhard von der recapitulatio oder rememoratio gemacht hatten, weist Calov als eine gezwungene zurück. Das heiße nicht die Schrift auslegen, sondern in die Schrift einlegen. Schon Augustin habe mit Recht geltend gemacht, daß der Herr vielfach ähnliche Thaten gethan und dieselben Lehrreden öfters wiederholt habe, und daß man daher ähnliche Geschichten in den Evangelien nicht ohne weiteres für identisch zu halten, sondern die Umstände näher zu prüfen und zu vergleichen habe. Wenn Augustin und Leyser diese Regel immer befolgt hätten, wenn sie insbesondere auf Zeit und Ort genauer Rücksicht genommen hätten, so würde ohne Zweifel die Evangelienharmonie großen Vortheil davon gehabt haben.[1]) Eine genaue Vergleichung der Evangelien werde ergeben, daß keiner der Evangelisten verwirrt und unordentlich geschrieben, und daß sich auch bei ihnen keine anticipatio, auch kein ὕστερον πρότερον finde, als wo es die Sache mit sich bringe und nach der Gewohnheit der Historiker Platz habe, daß vielmehr alle so von Gott inspirirt geschrieben hätten, daß sie nichts aus ihrem Gedächtniß genommen oder nach ihrer eigenen Ueberlegung gesetzt hätten.[2]) Daß er Augustin, Luther, Chemnitz und dessen

Ordnung der Begebenheiten in den meisten Fällen werde auffinden lassen. Das schließt nicht ein, daß keiner der Evangelisten jemals die Ordnung der Zeit und des Orts nicht bewahrt habe.

[1]) „Religio autem fuit, diversitate loci et temporis id aperte, juxta ipsammet S. S. literam, poscente, ubi omnia deinceps ordine fluunt quam convenientissime, si sanctorum Dei virorum unice insistatur vestigiis, pro una historia, volentibus, nolentibus caeteris Evangelistis, habere, et per coactam aliquam recapitulationem, quam Augustinus et Tironius, aut rememorationem, quam Gerson vocat, quicquid uni aut alteri Patrum sequius forte visum, eosdem conciliare. Quod est sensum inferre Scripturae, non efferre e Scriptura.“ „Quae monita pernecessaria utinam semper a S. Augustino, ut et B. Lysero in Harmonia observata fuissent, cum temporis et loci ratio eadem requisivit, major sine dubio lux affulsisset in digerenda vel eruenda Harmonia.“

[2]) „Sed accurata collatio Evangelistarum luculenter docebit, modo falsae dimittantur prius mente conceptae opiniones, nullum Evangelistarum tumultuarie vel confuse, quod illi vocant ordinem arbitrarium, scripsisse, omnes seriem rerum gestarum, ac dictorum ordine consignasse, omnes mutuo se ratione ordinis non minus, quam ratione sententiarum, explicare, nullam facile anticipationem nullum ὑστε-

Nachfolgern gegenüber den Grundsatz des Andreas Osiander geltend macht, weiß Calov; aber er erklärt, daß er ganz selbständig auf diesen Grundsatz geführt sei, noch ehe die Harmonie Osianders in seine Hände gekommen sei.[1])

Man wird zugestehen müssen, daß die Kritik, welche Calov gegen seine Vorgänger richtet, nicht ohne Berechtigung ist. Es ist begründet, wenn Calov die Anwendung, die man seit Augustin von Anticipationen und Recapitulationen machte, als eine gezwungene, mit den Regeln der historischen Darstellung nicht übereinstimmende bezeichnet. Und auch das ist nicht ohne Berechtigung, wenn Calov an der Annahme Anstoß nimmt, daß Matthäus die Thaten und Reden des Herrn nicht nach der Ordnung habe erzählen wollen. Auch im ersten Evangelium sind die Geschichten nicht ohne Rücksicht auf die chronologische Ordnung erzählt. Und wenn somit Matthäus etwas in die Zeit nach der Aussendung der Apostel setzt, was nach den andern Evangelisten lange vor derselben geschehen ist, so wird man nicht sagen können, Matthäus, der die Begebenheit so eingeordnet hat ohne irgend eine Andeutung, daß sie einer andern Zeit angehöre, habe gleichwohl gewußt, daß dies der Fall sei. Man wird nicht leugnen können, daß durch eine solche Anordnung die Zeit einer Begebenheit in ein mit dem wirklichen Vorgange nicht übereinstimmendes, also insofern unrichtiges Licht gestellt wird. Wenn man daher meint, daß durchaus kein Irrthum irgend welcher Art, auch kein Gedächtnißfehler, auch nicht

---

ροπρότερον, nisi ubi res ipsa ferat, et, ex more historicorum, talia locum habent, occurrere, omnes ita divinitus inspiratos scripsisse, ut nihil ex memoria deprompserint, aut suopte consilio posuerint, et uti unus est Spiritus, qui eos egit, unus Scripturae autor, cujus organa tantum, et amanuenses Sancti Evangelistae fuerunt, ita unum esse opus, per omnes contextum, sic, ut et singuli ordine legi possunt suo, et ex omnibus *μονοτέσσαρον* vel *τεσσαρόμονον* quoddam confieri possit, optime cohaerens, sine ulla additione peregrina, aut insitione necessaria, sine ullo hiatu, aut lacuna una."

[1]) Es ist freilich sehr auffallend, daß ihm die Methode Osianders, mit der sich Chemnitz, Leyser und Gerhard immer wieder auseinandersetzen, die also doch unter den Theologen nicht unbekannt sein konnte, nicht bekannt gewesen sein soll, bevor er das Werk Osianders selbst in die Hände bekam.

der allerbedeutungsloseste, in den Evangelien angenommen werden dürfe, welcher Meinung sich doch auch schon Chemnitz und seine Nachfolger mehr und mehr näherten, während sie mit Calovs absoluter Fassung der Inspiration unausweichlich gegeben war, so wird man es gerechtfertigt finden müssen, daß Calov bei dem Verfahren seiner Vorgänger nicht stehen bleiben konnte, daß er mit einer innern Nothwendigkeit zu dem von ihm vertretenen Grundsatze der Harmonistik fortgetrieben wurde. Aber, so ist nun zu fragen, zu welchen Resultaten wurde er durch die Anwendung desselben geführt?

Wo ihm Chemnitz, Leyser und Gerhard entgegenkamen, schloß er sich ihnen gern an. So nimmt er die dreimalige Wiederholung der Tempelreinigung als selbstverständlich an, ohne auch nur ein Wort der Begründung für nöthig zu halten. Freilich auch daran denkt er nicht, daß durch den Bericht des Marcus die Tempelreinigung am Einzugstage ausgeschlossen ist.

In einzelnen Fällen kann es ja zweifelhaft sein, ob man wegen der wesentlichen Gleichheit die Geschichten für identisch oder wegen der verschiedenen Einordnung in den Zusammenhang für verschieden halten soll. Die Heilung des Aussätzigen, Matth. 8, 1 ff., Marc. 1, 40 ff., Luc. 5, 12, wird im Wesentlichen übereinstimmend erzählt, so daß die Identität der Geschichten zu allen Zeiten der Kirche als das Selbstverständliche gegolten hat. Freilich hinsichtlich der Zeit ist die Anordnung bei Matthäus eine andere als bei den beiden andern Evangelisten. Bei jenem folgt die Heilung des Aussätzigen nach der Bergpredigt, bei Lucas geht sie derselben vorher. Leyser in der Evangelienharmonie Cap. 52 läßt es unentschieden, ob bei Lucas eine Anticipation stattgefunden hat,[1]) oder ob es sich um zwei verschiedene Vorgänge handelt. „Quod autem Marcus c. 1. v. 40 et Luc. c. 5. v. 11. hanc historiam de leproso alio ordine describunt, dicendum est, id vel

[1]) Das hielt Augustin für möglich. „Hujus leprosi etiam Lucas meminit, non sane hoc ordine, sed ut solent praetermissa recordari, vel posterius facta praeoccupare, sicut divinitus suggerebantur, quae antea cognita, postea recordando conscriberent.“ De cons. evang. II, c. 19 (§ 44).

per anticipationem factum esse, vel diversam historiam esse. — — Similia enim miracula Christum saepius diverso tempore diversisque in locis edidisse, dubium est nullum.“ Weder bei Marcus noch bei Lucas liegt nun freilich irgend eine Andeutung, daß anticipirt werde, vor, vielmehr steht die Annahme derselben im Widerspruche mit dem Context. Will man die Identität der Geschichten festhalten, so wird man die Möglichkeit zugestehen müssen, daß von dem einen oder andern Evangelisten der Vorgang der Zeit nach anders, als es in der Wirklichkeit der Fall war, also insofern nicht richtig, in die Aufeinanderfolge der Begebenheiten eingeordnet ist. Calov muß wegen der Verschiedenheit der Zeitangabe annehmen, daß der Aussätzige Matth. 8, 1 ff. von dem Aussätzigen Marc. 1, 40 ff. und Luc. 5, 12 ff. verschieden ist. Es war ihm das leicht gemacht, da er sich dafür auf seine Vorgänger berufen konnte. Er sagt in seiner Harmonia evangelistarum zu Luc. 5, 12 ff. und Marc. 1, 40 ff.: „Agnoscit B. Chemnitius (? Leyser), alium esse leprosum hunc a Matthaei leproso c. VIII. sanato, etsi verba et circumstantiae conveniunt: qui hic conferatur Harmon. cap. 52.“ Zu Matth. 8, 1 ff. sagt Calov weiter: „Diversus hic leprosus Matthaei est a leproso apud Lucam c. 5. v. 12, utcumque petitio leprosi et responsio ac mandatum Christi fere iisdem verbis constent, quia differunt tum ratione loci — — tum ratione temporis. — — Quae temporis locique diversitas nos cogit, ut diversas personas et historias hic constituamus.“ Daß in der Chemnitz-Leyserschen Evangelienharmonie auch die Identität der Geschichten unter Annahme einer Anticipation für möglich erklärt war, erwähnt Calov nicht.

Daß ein Evangelist von der Ordnung der Zeit und des Orts abgewichen sei, kann Calov seinem Grundsatze gemäß niemals zugestehen. Wie wir sahen (vgl. oben S. 24 und S. 46 ff.), hatte Augustin und im Anschluß an ihn auch Chemnitz die Abweichung in der Reihenfolge der Versuchungen des Herrn bei Matthäus und Lucas anerkannt, mit der Erklärung, daß das nichts zur Sache thue, da es offenbar sei, daß alles, was beide erzählen, wirklich geschehen sei. Freilich Chemnitz hatte doch schon die keineswegs im Text wirklich begründete Bemerkung hinzugefügt, es sei aber

offenbar, daß Lucas in dem Bericht von den beiden letzten Versuchungen keine Partikeln gebraucht habe, die eine bestimmte Aufeinanderfolge bezeichnen. Calov schließt sich nun hier nicht denen an, welche wegen jener Abweichung die Verschiedenheit der von Matthäus und von Lucas berichteten Versuchungsgeschichten meinten annehmen zu müssen. Wie Chemnitz tritt er für die Identität der Berichte ein. Aber der Beurtheilung des Falls von Seiten Augustins und Chemnitzens kann er sich nicht anschließen. Ihr Lösungsversuch, selbst in der ihm von Chemnitz gegebenen Wendung, ließ doch zu unsicher die Thatsache einer wirklichen Unrichtigkeit im Berichte des einen oder andern Evangelisten zu. Calov kann die Identität der Berichte, die sich doch so zweifellos aufdrängt, nur festhalten, wenn der Widerspruch in der Aufeinanderfolge der Versuchungen als gar nicht existirend nachzuweisen ist. Er meint durch ein Mittel der Grammatik die Uebereinstimmung beider Berichte auch hinsichtlich der Aufeinanderfolge der Versuchungen herstellen und auf diese Weise helfen zu können. Matthäus, davon geht er aus, gebe die Aufeinanderfolge bestimmt an. Es sei also die Versuchung, die Lucas an dritter Stelle berichte, der von ihm an zweiter Stelle berichteten vorhergegangen. Aber der Aorist ἤγαγεν bei Lucas sei als Plusquamperfectum zu fassen und zu übersetzen: er hatte, nämlich schon vorher, u. s. w. Der Aorist wird bekanntlich als Plusquamperfectum gebraucht. Aber nicht willkürlich darf man diesen Gebrauch annehmen, sondern nur dann, wenn er durch den Context bestimmt angezeigt ist. Das ist Luc. 4, 9 nicht der Fall. Es steht im Widerspruch mit dem griechischen Sprachgebrauch, auch mit dem neutestamentlichen, hier den Aorist als Plusquamperfect zu nehmen. Vgl. Winer, Grammatik § 40, 5.

Die Berufung der beiden Brüderpaare Matth. 4, 18 ff. und Marc. 1, 16 ff. und die Luc. 5, 1 ff. berichtete Berufung, die schon Augustin für zwei verschiedene Vorgänge gehalten hatte, worin ihm die Meisten gefolgt waren, hatte dagegen Chemnitz nach dem Vorgange Gersons für eine und dieselbe erklärt.[1]) Als Hauptargument für die Identität der Berichte hatte er geltend gemacht,

[1]) Vergl. oben S. 50 f.

daß es sich in allen drei Berichten um die Berufung zur beständigen Nachfolge handele, die ihrem Wesen nach nicht wiederholbar gewesen sei. Er hatte demgemäß angenommen, daß Lucas die Berufung nicht an ihrem Orte erzählt habe. Er habe sie per recapitulationem an einem späteren Orte eingefügt, wie er denn auch die Zeit nicht bestimmt angegeben, sondern unbestimmtere Formeln gebraucht habe. Wir hatten urtheilen müssen, daß man Chemnitz wohl darin, daß er für die Identität der Berichte eintritt, Recht geben müsse, daß aber die von ihm angenommene Recapitulation bei Lucas durch nichts angedeutet sei. Calov, der nicht ohne Grund an der Art, wie von der Annahme von Anticipationen und Recapitulationen Gebrauch gemacht war, Anstoß nimmt, konnte sich der Ansicht Chemnitzens hinsichtlich der Berichte über die Berufung der beiden Brüderpaare nicht anschließen. Wegen der Verschiedenheit in der Zeitbestimmung unterscheidet er die von Lucas berichtete Berufung und die von Matthäus und Marcus berichtete. Was er aber beibringt, um das von Chemnitz für die Identität der Berichte geltend gemachte entscheidende Argument zu entkräften, freilich ohne Chemnitz zu nennen, ist sehr wenig befriedigend. Der von Lucas berichtete Vorgang soll als „confirmatio" zu fassen sein. Calov unterscheidet zwischen vocatio und confirmatio derselben; aber mit welchem Recht? Lucas hat durch nichts angedeutet, daß es sich bei dem von ihm berichteten Vorgange nicht um die vocatio sondern um eine derselben nachfolgende confirmatio handele. Es mag nicht ausgeschlossen gewesen sein, daß die Jünger auch nach ihrer Berufung, ohne von derselben abzufallen, unter Zulassung des Herrn vorübergehend wieder in ihr Haus zurückkehrten und dann auch wohl die Fischerarbeit wieder aufnahmen.[1])

[1]) So meint Calov mit Berufung auf Gerhard annehmen zu dürfen. „Nec vero dereliquisse Petrum et Andream hanc a Matthaeo et Marco descriptam vocationem existimandum, quod piscati legantur: nam et post resurrectionem Christi, postquam jam per insufflationem Spiritus S. in ministerio a Christo confirmati erant Joh. 20, 21. 22, piscati sunt cap. 21, 1 sqq. et observat B. Johannes Gerhardus, ad Matth. 4, 20, in annotat. pag. 233, e Franc. Luc. Burgens.: Quod si aliquando post vocationem piscati legantur, non hoc fuisse piscaturam exercentium, sed otium fu-

Allein es konnte dann, wenn sie in die Begleitung des Herrn zurückkehrten, nicht davon die Rede sein, daß sie nun, wie es Luc. 5, 11 heißt, alles verlassen hätten und in die Nachfolge des Herrn getreten seien, um zu Menschenfischern gemacht zu werden. Denn das war bei ihrer Berufung geschehen, wie dieselbe auch Matth. 4, 18 ff. und Marc. 1, 16 ff. berichtet wird. Eben das hatte Chemnitz geltend gemacht, und darauf geht Calov gar nicht ein. Es mag bei den mancherlei Verschiedenheiten zwischen dem Bericht des Lucas und dem der beiden ersten Evangelisten zugegeben werden müssen, daß möglicherweise der von Lucas berichtete Vorgang ein von der Berufung der beiden Jüngerpaare verschiedener gewesen ist. Aber dann würde auch zugestanden werden müssen, was vom Standpunkte des absoluten Inspirationsbegriffs nicht zugestanden werden kann, daß durch die Art, wie Lucas berichtet hat, der Unterschied des von ihm berichteten Vorgangs von der Berufung der Jünger verwischt ist.

Schon Leyser hatte (vgl. Cap. 59 u. 108 der Evangelienharmonie) die Heilung des Dämonischen, der blind und stumm war, mit der darauf folgenden Vertheidigung des Herrn gegen die Anklage der Pharisäer, daß er die Dämonen durch Beelzebub austreibe, wie sie Luc. 11, 14 ff. erzählt wird, als eine andere von der Matth. 12, 22 ff. und Marc. 3, 22 ff. erzählten unterschieden, obwohl die Geschichten in allem durchaus ähnlich seien und das Ganze nur einmal geschehen zu sein scheine. Aber da Lucas die von ihm erzählte Geschichte in eine ganz andere Zeit und bestimmt in einen andern Zusammenhang setze, so sei die Verschiedenheit der Vorgänge anzunehmen. Dagegen, so hatte er hinzugefügt, sei um so weniger etwas einzuwenden, da ja Matthäus schon vorher, 9, 32, berichtet habe, daß der Herr einen Dämonischen, der stumm war, geheilt, und daß sich daran der Vorwurf der Pharisäer geknüpft habe, daß er die Teufel durch den Obersten der Teufel austreibe. „Cum ergo in uno eodemque Evangelista idem miraculum bis factum, et utrobique eandem calumniam inde ortam

---

gientium, aut moestum animum relaxantium. Et pristinum vitae opificium quidem reliquisse, interim non omni statim rerum proprietate sese abdicasse.“

esse legamus, cur non duobus diversis temporibus dicta factaque, esti similia statuamus, quae a duobus Evangelistis describuntur?“ Nun hat es unstreitig nichts auffallendes, wenn der Herr wiederholt einen Dämonischen, der stumm war, geheilt hat, wie es auch nichts auffallendes hat, daß die Anklage der Pharisäer hinsichtlich der Dämonenaustreibungen öfter von ihnen ausgesprochen ist. Aber daß zweimal auf die Heilung eines Dämonischen, der stumm war, und die sich daran anknüpfende Anklage der Pharisäer die Vertheidigung des Herrn fast mit denselben Worten gefolgt sein sollte, ist doch schon keineswegs wahrscheinlich. Matth. 9, 32 ff. findet sich von dieser Vertheidigung des Herrn nichts.[1]) Calov freilich muß noch weiter gehen als Leyser. Wegen der Verschiedenheit der Zeit muß er nicht blos die Heilung des Dämonischen, die Anklage und die Vertheidigung Luc. 11, 14 ff. als von dem Matth. 12, 22 ff. und Marc. 3, 22 ff. Berichteten verschieden fassen, was er im Anschluß an Leyser thut, sondern er muß auch die Verschiedenheit dessen, was Matth. 12, 22 ff. erzählt wird, von dem, was Marcus 3, 22 ff. erzählt, behaupten, weil es ebenfalls zu verschiedenen Zeiten geschehen sei. So hat er denn dieselbe Vertheidigung des Herrn auf die Anklage der Pharisäer mit demselben Bilde von dem Reich, das in sich selbst uneins wird, dreimal. Er sagt zu Matth. 12, 22 ff. in seiner Evangelienharmonie: „Videtur haec apologia cum miraculo, si dictorum et factorum analogiam respicias, eadem esse cum illis, quae a Luca cap. 11, 14 seqq. exhibentur, ut et quae a Marco cap. 3, 20 sqq. tradita sunt, quod etiam Tatianus censuit; sed Lucae miraculum et apologia transfiguratione Christi, emissione LXX discipulorum, et colloquio cum Martha et Maria posteriora sunt, unde B. Leyserus agnoscit haec diversa esse a praesenti Matthaei Cap. LIX. Harmon. Nec minus vero diverso tempore acciderunt, quae Marcus narrat, nec pro iisdem cum praesen-

[1]) Augustin (a. a. O. II, c. 37 § 84) geht von der Identität der Berichte als dem Selbstverständlichen aus. „Hoc non isto ordine, sed post alia multa Lucas commemorat, et mutum dicit tantum non etiam coecum; sed non ex eo quod aliquid tacet, de alio dicere putandus est; ea enim sequentia etiam ipse contexit quae Matthaeus.“

tibus Matthaei haberi cum Lysero possunt. Antecesserunt enim sedationem tempestatis maris Marc. 4, 35, ut et ablegationem Apostolorum Marc. 6, 7; Matth. 10, 1, quae vero contigere ante hanc caeci et muti sanationem, ejusque apologeticam contra blasphemias defensionem, a Matthaeo hic descriptam."

Chemnitz und Leyser[1]) hatten in der Evangelienharmonie die Berufung des Levi und das Gastmahl in dessen Hause mit der darauf folgenden Disputation von einander geschieden, während alle drei synoptischen Evangelien diese Vorgänge als mit einander verbundene unmittelbar auf einander folgen lassen. Matthäus soll bei Erzählung des Mahls und der darauf folgenden Disputation per recapitulationem die Erzählung der viel früher geschehenen Berufung des Levi und zugleich die Erzählung von dem Wunder an dem Gichtbrüchigen nachgeholt haben, an das er sich, wie es seiner Berufung unmittelbar vorherging, erinnert habe. Marcus und Lucas sollen dagegen bei Gelegenheit der auf die Heilung des Gichtbrüchigen folgenden Berufung des Levi per anticipationem sofort auch die Erzählung von dem Mahl und der sich daran knüpfenden Disputation hinzugefügt haben. Die Willkühr und Künstlichkeit dieser Annahmen den evangelischen Contexten gegenüber liegt auf der Hand. Aber es war freilich von Chemnitz erreicht, daß er die ganze Reihe von Thatsachen, welche in allen drei Evangelien gleicherweise mit einander verknüpft waren, die Heilung des Gichtbrüchigen mit der Anklage der Schriftgelehrten gegen den Herrn wegen Blasphemie, die Berufung des Levi, das Mahl mit dem Murren der Pharisäer und Schriftgelehrten darüber, daß der Herr mit Zöllnern und Sündern aß, und das Gespräch über das Nichtfasten der Jünger Jesu, als nur einmal geschehen festhalten konnte. Calov kann sich diesem Lösungsversuche Chemnitzens und Leysers nicht anschließen. Er verkennt nicht, daß die von ihnen angenommene Anticipation und Rememoration mit den evangelischen Berichten im Widerspruch steht. Er erkennt an, daß die Geschichten von Matthäus in eine spätere Zeit gesetzt sind, als von Marcus und Lucas. Um aber nicht eine verschiedene Zeit-

[1]) Vergl. oben S. 54 ff.

angabe, also einen Irrthum hinsichtlich derselben in den Evangelien annehmen zu müssen, scheut er nicht davor zurück, die ganze Reihenfolge so bestimmt characteristischer Vorgänge und Gespräche als zweimal geschehen anzunehmen. Was die Heilung des Gichtbrüchigen betrifft, so sagt Calov (S. 55), daß zwar die meisten Umstände ähnlich seien, die Zeit sei jedoch durchaus verschieden, so daß die Geschichten bei Matthäus und bei Marcus und Lucas nicht für dieselben gehalten werden könnten. „Magna certe introducitur confusio in serie, ac relatione Matthaei, nisi statuatur hic paralyticus alius ab illo a Marco et Luca supra jam commemorato, multo tempore prius sanato.“ Und hinsichtlich der bei allen drei Evangelisten auf die Heilung des Gichtbrüchigen folgenden Geschichten sagt Calov (S. 56), um die Annahme, daß sie zweimal in allem Wesentlichen ganz gleich und in derselben Reihenfolge geschehen seien, zu rechtfertigen: „Neque sane mirum videri debet, quod hic subjungatur pariter relatio de celebrato quodam convivio: et de simili ἐγκλήματι Pharisaeorum, Christique apologia: Quidni enim gemina vice potuerit convivio excipere Christum Matthaeus? et quum accusationes istae Pharisaeornm ex invidia, et calumniandi pruritu oriundae solemnes ipsis fuerint, nova apologia indignas eas censuisse Christum credendum est, qui proinde idem, quod antea, ipsis denuo reposuit, eosdemque ita de causa et fine adventus sui, adeoque de officio suo iterum iterumque commonefecit. Quod pariter habendum de quaestione simili de jejunio similique Christi responsione duabus vicibus facta“ u. s. w. Dabei wird dann auf einzelne Differenzen ganz untergeordneter Art hingewiesen, während in andern Fällen Differenzen solcher Art als ganz belanglose bei Seite gesetzt werden. Diesem Verfahren gegenüber ist die Frage berechtigt, wie es nur möglich gewesen ist, darin, daß eine solche Reihe aufeinanderfolgender so significanter Geschichten zweimal vorgekommen sein soll, nichts zu sehen, worüber man sich mit Grund zu verwundern habe. Das unzweifelhaft richtige Urtheil über ein solches Verfahren war schon von Leyser ausgesprochen in dem, was er in der Evangelienharmonie Cap. 67 über die sagt, die die Auferweckung der Tochter des Synagogenvorstehers mit der Heilung des blutflüssigen Weibes

auf dem Wege zum Hause des Synagogenvorstehers bei Matth. 9, 18 ff. wegen der Verschiedenheit der Zeitangabe für einen andern Vorgang als den Marc. 5, 21 ff. und Luc. 8, 41 ff. berichteten hielten. Man sage, heißt es da, „quia nihil mirum sit utrobique talem foeminam attactu vestium sanatam, cum potuerint eodem modo sanari innumerae.“ „Sed id nihil probat. Esto enim, sanatae sint a Domino vel mille mulieres occulto vestium Christi attactu, tamen nemo sanus credet, inter istas omnes diverso tempore, duabas aliquibus diversis, ita potuisse similiter eodemque modo omnia evenire, quemadmodum his evenerunt, si sunt istae duae diversae foeminae, ut scilicet Dominus commodum fuerit utroque tempore non in Synagoga, non in convivio, non in navi, sed in via, non cogitans alio, sed pergens ad excitandum quempiam mortuum, eumque non virum, non foeminam, non adolescentem, sed puellam annorum duodecim, non plurium, nec paucorum, non orbam, sed filiam, non viduae, non hominis vulgaris, sed gerentis magistratum, excitaturus non sua sponte, nec casu superveniens, sed rogatus, non ab aliis, sed ab ipso patre: Ut ipsae item duae foeminae duodecim annis, non pluribus nec paucioribus laborarint, non podagra, non paralysi, non curvitate, sed profluvio sanguinis: ut intra se cogitarint, non de alio, sed de tangendis vestibus, easque attigerint non a latere, non a fronte, sed a tergo, Domino non discumbente, sed ambulante, non alibi, sed in media turba, unde mox perrexerit ad mortuam, invenerit tibicines, dixerit, puellam dormire, non mortuam esse, irrisus sit, excitarit, et si quae sunt alia. Quae si quis tam multa credat diversis foeminis diverso tempore potuisse accidere tam similia tamque prorsus eadem, ut propterea istae sint diversae historiae, credat eodem modo, solem matutinum diversum esse a meridiano, et aestivum ab hyberno.“[1])

Selbst Osiander hatte die in allen drei synoptischen Evan-

[1]) Wir bemerken, daß hinsichtlich dieser Geschichten die Nothwendigkeit, sie für verschiedene zu halten, für Calov nicht vorlag, weil nach seiner Meinung die Differenz in der Zeit- und Ortbestimmung, welche Andere in diesem Punkte zugeben, nicht stattfindet.

gelien mit einander verbundenen Geschichten vom Aehrenraufen der Jünger und von der Heilung der verdorrten Hand für identisch gehalten. Erst seine Nachfolger hatten die Verschiedenheit der von Matth. 12, 1 ff. erzählten Geschichten von denen bei Marc. 2, 23 ff. und 3, 1 ff. und bei Luc. 6, 1 ff. behauptet. Es ist oben gezeigt, wie Chemnitz dagegen mit Zurückgehen auf Augustin wieder für die so offen vorliegende Identität der Geschichten eingetreten war, und wie er die Schwierigkeit, die sich daran knüpft, daß die Geschichten von Matthäus in einen späteren Zusammenhang gesetzt sind, meinte durch Annahme eines weiteren Sinns der Worte „in illo tempore“ Matth. 12, 1, der sich allerdings dem Texte gegenüber nicht halten läßt, lösen zu können. Calov verneint die Identität der Geschichten, die nach Chemnitz sich so zweifellos aufdrängt. (Vgl. oben S. 49), Er erklärt es, weil Matthäus die Geschichten lange nach der Bergpredigt setze, während sie bei Marcus und Lucas derselben vorhergehen, für nothwendig, beide ganz gleiche Geschichten, die die eine auf die andere in ganz gleicher Weise folgen, für zwei verschiedene, die zu verschiedenen Zeiten geschehen sind, anzusehen. Er sagt S. 44 zu Marc. 2, 23 und Luc. 6, 1: „Recolenda ergo hic regula in limine ex S. Augustino, B. Chemnitio, et B. Osiandro tradita, quod eaedem historiae, quantum ad dicta et facta, non eaedem, sed diversae non raro sint, quando scilicet temporis, et loci, aliaeque circumstantiae diversitatem illarum convincunt, quum nihil obstet, eadem diverso tempore et loco et dicta et facta esse a Christo.“ Als ob diese Regel von Augustin und Chemnitz in derselben einseitig absoluten Weise wie von Osiander gemeint und angewendet worden wäre.

Ebenso nimmt Calov (S. 50) die Heilung der Schwieger des Petrus vom Fieber lediglich deshalb zweimal an, weil sie bei Marcus und Lucas der Bergpredigt vorhergeht, bei Matthäus derselben nachfolgt, obwohl im Uebrigen alles, auch hinsichtlich der bei allen drei Evangelisten unmittelbar folgenden Erzählung von den am Abend zum Herrn gebrachten vielen Kranken und Dämonischen zusammenstimmt. Calov meint sich mit der folgenden Bemerkung zu Matth. 8, 14 begnügen zu können: „Diversam hanc esse et socrus Petri et aliorum aegrotorum sanationem ab ea,

quae Marci 1, 30—34, Luc. 4, 38—41 describitur, temporis circumstantia evincit. Illa enim contigit ante concionem Christi montanam; haec vero postquam eadem habita e monte descendit Christus, ut e Matth. 8, 1 liquet."

In den angeführten Beispielen handelt es sich um das Verhältniß der evangelischen Berichte zu einander hinsichtlich der Zeit. Die alte Harmonistik hat bei der Herstellung der Evangelienharmonie vornehmlich auf das Verhältniß der Berichte zu einander hinsichtlich der Zeit und des Ortes geachtet. Es kam ihr zunächst darauf an, die Aufeinanderfolge aller von den Evangelisten erzählten Begebenheiten in der Einheit des Ganzen des historischen Verlaufs festzustellen. Hinsichtlich der Verschiedenheit anderer Umstände verfährt man weniger scharf und genau. Doch drängten sich auch da, den Angriffen auf die Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte gegenüber, von Anfang an viele Fragen auf, welche Beantwortung forderten, und auch da werden die Lösungsversuche immer künstlicher und unhaltbarer, je einseitiger die absolute Fassung von der Irrthumslosigkeit und Inspiration der h. Schrift herrschend wird. Es mögen dafür zuletzt noch einige Beispiele angeführt werden.

Es ist oben mitgetheilt, wie sich Augustin zu dem Citat Matth. 27, 9 f. stellt. Er erkennt an, daß da durch einen Gedächtnißfehler statt Sacharja Jeremja genannt sei. Aber er meint, es sei das nach einer geheimeren Absicht der Providenz geschehen, um auf die Einheit der Propheten hinzuweisen. Sonst hätte Gott durch sein inspirirendes Wirken den Gedächtnißfehler leicht verhindern können. Gerhard in der Evangelienharmonie, Cap. 190, schließt sich an Augustin an, aber so, daß er dem Lösungsversuche desselben eine Wendung giebt, durch welche alles mehr auf den Boden der absoluten Irrthumslosigkeit der h. Schriften gestellt wird. Er weist zunächst die Meinung des Erasmus und Anderer ab, welche einen Gedächtnißfehler des Evangelisten annehmen.[1]) Da die Evangelisten in contexenda historia sacra die Amanuenses

[1]) Erasmus hatte gesagt: „Si fuisset in nomine duntaxat memoria lapsus Evangelista, non opinor quenquam adeo morosum esse oportere, ut ob eam causam totius Scripturae labasceret autoritas."

des H. Geistes gewesen seien, welche nach 2 Petr. 1, 21 impulsi a Spiritu S. gesprochen und geschrieben hätten, so würde, wenn man einen solchen Irrthum den Evangelisten zuschreiben wollte, das unrecht (injurium) gegen den H. Geist selbst sein.[1]) Gerhard beruft sich dafür auf Augustin, der mit Recht den (von uns oben angeführten) Satz aufgestellt habe, die Evangelien müßten von jeder falsitas frei sein, nicht blos von einer solchen, welche auf einer Lüge beruhe, sondern auch von einer solchen, die auf Vergessen, also auf einem Gedächtnißfehler beruhe. Gerhard weist dann auch noch andere Lösungsversuche zurück, u. a. auch den, daß der Evangelist aus einem apokryphischen Buche des Jeremja diese Weissagung angeführt habe. Er macht dagegen mit Recht geltend, daß es gefährlich sei zu behaupten, von den Evangelisten und Aposteln sei im Neuen Testamente etwas aus apokryphischen Schriften mit ausdrücklicher Hinzufügung des Namens des Propheten citirt. Am einfachsten sei es zu sagen, der Evangelist habe absichtlich (consulto ac data opera) der Vertauschung der prophetischen Namen sich bedient, um zu zeigen, daß bei den prophetischen Weissagungen nicht sowohl auf die instrumentale als auf die principale Ursache, nämlich auf den H. Geist, „a quo edita sunt", zu achten sei. Dafür beruft sich Gerhard dann auf Augustins in die Glossa ordinaria aufgenommene Erklärung. Davon freilich, daß der Evangelist absichtlich die Namen vertauscht habe, ist bei Augustin nicht die Rede, der vielmehr von der den Gedächtnißfehler des Evangelisten zulassenden Leitung des inspirirenden Heiligen Geistes nach einem geheimeren Rathschlusse der Providenz

[1]) In demselben Cap. 190 gleich im Anfang spricht sich Gerhard in folgender Weise gegen Calvin aus: „Calvinus et quidam alii existimant, non designari a Matthaeo certum temporis articulum, quo Judae interitus contigerit, siquidem Judas dicatur proditionis mercedem Pontificibus ac Senioribus in templo congregatis retulisse. — — Statuit igitur Calvinus, Evangelistam non respectu habito ad seriem Historiae, sed tantum occasione quadam Judae desperationem inserere, quia enim de tragico Synedrii furore agebat, mortem quoque Judae, in qua melius apparuit coeca eorum obstinatio et quasi ferrea durities, inserere voluit. — — Sed haec nondum a nobis impetrare debent, ut seriem Historiae ab Evangelista neglectam esse suspicari velimus."

spricht. Die Erklärung, wie sie Gerhard in der Meinung, die Erklärung Augustins wiederzugeben, giebt, ist eine wesentlich andere geworden und unstreitig keine bessere. Wie ist es nur möglich, auf den Gedanken zu kommen, der Evangelist habe sich absichtlich der Namenverwechselung als einer selbstverständlich erlaubten bedient, um so zum Ausdruck zu bringen, daß man nicht sowohl auf die causa instrumentalis als auf die causa principalis zu achten habe? Hatte denn der Evangelist das Recht zu solcher beliebigen Namenvertauschung, und konnte er auch nur darauf rechnen, daß man ihn so, wie er es intendirt haben soll, verstand? Es erklärt sich also, daß Calov den Weg, den Gerhard eingeschlagen hatte, nicht betreten mochte. Er verwirft zu Matth. 27, 10 die Erklärung Augustins. Dabei hält er fest, daß der Evangelist vom H. Geiste getrieben gewesen sei und deshalb nicht habe irren können. Dagegen, daß der Evangelist „studiose" den Namen so gesetzt habe, weil sowohl Jeremja wie auch Sacharja von dem einen Geiste getrieben seien, wie Augustin wolle, dem die Glossa ordinaria und Gerhard beistimmten, sei zu sagen, daß, obwohl Einer der autor principalis sei, doch die Amanuenses desselben nicht vermengt werden dürften. Diese Kritik Calovs ist unstreitig im Recht. Freilich wenn Calov sich selbst nun, weil er einen Gedächtnißfehler des Evangelisten unbedingt ausschließen mußte, für die Annahme entscheidet, daß Matthäus ein wirkliches Weissagungswort des Jeremja, welches mündlich, nicht schriftlich überliefert gewesen sei, citirt habe, so findet das seine Widerlegung durch das, was Gerhard gegen die Annahme eines Citats aus einem apokryphischen Buche des Jeremja sagt, denn ein blos mündlich durch Jahrhunderte fortgepflanztes Wort hat nicht die Gewißheit einer canonischen Schrift. Calov meint, das bis dahin nur mündlich überlieferte Wort sei dadurch, daß der H. Geist es dem Matthäus eingegeben und daß es so in die canonische Schrift N. Testaments aufgenommen sei, zu einem canonischen gemacht.[1])

[1]) „Quum ergo in nullo textu Jeremiae scriptum reperiatur hoc vaticinium, omnino fateri oportet id a Jeremia dictum esse, cujus hic aperte laudatur testimonium: neque dubitare licet, quin recte in Matthaeo id adductum sit, quemadmodum a Propheta id quondam pro-

In den evangelischen Berichten über die Verleugnung des Petrus findet insofern eine Differenz statt, als nach Matthäus, Lucas und Johannes der Herr dem Petrus vorhersagt, er werde ihn dreimal verleugnen, ehe der Hahn krähen würde, und dann auch von diesen drei Evangelisten der Vorgang der Verleugnung demgemäß berichtet wird, daß nämlich erst nach der dritten Verleugnung das Krähen des Hahns erfolgt sei, dagegen nach Marcus der Herr zu Petrus sagt, ehe der Hahn zweimal krähen würde, werde er ihn dreimal verleugnen, und Marcus dann auch erzählt, daß der Hahn nach der ersten Verleugnung des Petrus gekrähet habe und nach der dritten Verleugnung zum zweiten Mal, und daß sich Petrus bei diesem zweiten Hahnenschrei an das Wort des Herrn erinnert und geweint habe. Vgl. Matth. 26, 34 und 69 bis 75; Luc. 22, 34 und 55 ff.; Joh. 13, 38 und 18, 17 ff. — Marc. 14, 30 und 66—72. Bei Marcus liegt wohl der genauere auf der Erinnerung des Petrus selbst beruhende Bericht vor, während in der Erinnerung, welche von den drei andern Evangelisten repräsentirt wird, das Genauere hinsichtlich des Verhältnisses der drei Verleugnungen zu dem ersten und zweiten Hahnenschrei nicht festgehalten ist. Das letztere erklärt sich um so mehr, je bedeutungsloser sachlich die so entstandene Differenz ist. Aber wie bedeutungslos sachlich die Differenz auch ist, so ist doch das

latum fuit, quum ipsissima ejus verba recenseantur, etsi in Prophetia Jeremiae non habeantur, non quod erasum sit, id enim integritas Scripturae non permittit, nec concessisset divina providentia, sed quod oretenus traditum, nec in S. Scripturas isto tempore relatum, jam vero a S. S. Matthaeo suggestum, ejusque inspiratione in Codicis N. T. Scripturam Canonicam redactum sit. — — Quia tam prolixe verba Prophetae Jeremiae adducit, eademque *αὐτολεξεὶ*, translata tamen in Graecum, recitat, ecquis dubitare potest, eadem a Propheta, quem ita *λέγοντα* Dicentem facit Evangelista, seu locutum esse perhibet, prolata esse? Et notanter ait Matthaeus, non scriptum sic esse a Propheta, sed dictum, *τὸ ῥηθὲν*: quod quamvis etiam interdum occurrat, cum Scriptura allegatur, tamen hic stricte adhibitum esse, dubitandum non est, ubi tale vaticinium allegatur, quod in Vet. Test. nuspiam legitur; quod etiam in aliis nonnullis locis deprehenditur, utpote Matth. 2, 23, Jud. v. 14. 25.“ Wie grundlos das auf den Gebrauch des Wortes *ῥηθέν* gestützte Argument ist, bedarf des Nachweises nicht.

Verhältniß zwischen dem Bericht des Marcus und dem der andern Evangelisten nicht blos das der genaueren Beschreibung des Vorgangs, sondern es ist dabei ein sich ausschließender Widerspruch, nicht blos eine Enantiophanie, ein blos scheinbarer Widerspruch, sondern ein wirklicher Widerspruch entstanden. Denn wenn die drei andern Evangelisten berichten, daß alle drei Verleugnungen geschehen seien, ehe der Hahn gekräht habe — vgl. besonders die Fassung der Worte des Herrn bei Johannes 3, 38: Amen, Amen, ich sage dir, der Hahn wird nicht krähen bis du mich dreimal verleugnet hast —, so steht das im ausschließenden Gegensatze dagegen, daß nach Marcus die zweite und dritte Verleugnung erst nach dem ersten Hahnenschrei erfolgt ist. Wer weiß, daß die beiden letzten Verleugnungen erst nach dem ersten Krähen des Hahnes geschehen sind, kann nicht sagen, daß der Hahn nicht krähen würde, bevor Petrus dreimal verleugnet habe. — Augustin (De cons. evang. III, c. 2) meint geltend machen zu können, daß ein eigentliches Widerspruchsverhältniß zwischen dem genaueren Berichte des Marcus und den andern Berichten nicht stattfinde. Das einige Ganze der Verleugnung habe aus der dreimaligen Verleugnung bestanden. „Tota enim Petri negatio trina negatio est. In eadem namque permansit trepidatione animi propositoque mendacii, donec admonitus quid ei praedictum sit, amaro fletu et cordis dolore sanaretur.“ Wenn die ganze aus den drei Verleugnungsacten bestehende Verleugnung erst nach dem ersten Hahnenschrei eingetreten wäre, dann würden die drei Evangelisten, welche berichten, daß das Ganze der in drei Acten sich vollziehenden Verleugnung geschehen sei, ehe der Hahn überhaupt gekrähet habe, etwas Falsches gesagt zu haben scheinen. Aber da auch nach Marcus die Verleugnung vor dem Krähen des Hahns überhaupt begonnen habe, obwohl sie erst zwischen dem ersten und zweiten Krähen vollendet gewesen sei, so sei zu sagen, die drei Evangelisten hätten nicht darauf geachtet, wann die Verleugnung, die sich in drei Verleugnungsacten vollzog, vollendet gewesen sei, sondern wie groß sie gewesen sei (nämlich eine dreimalige) und wann sie begonnen habe (nämlich vor dem ersten Hahnenschrei), obwohl die ganze Versuchung in der Seele des Petrus schon vor dem ersten

Hahnenschrei angenommen werden könne. Denn obwohl die Verleugnung erst vor dem zweiten Hahnenschrei in ihrem Vollzuge vollendet sei, so sei sie doch schon vor dem ersten Hahnenschrei in dem Herzen des Petrus als eine solche entstanden, die in dreimaliger Verleugnung hervorbrechen werde, und so könne doch die Verleugnung, die sich in den drei Verleugnungsacten vollzogen, aber diese dreimalige Verleugnung von Anfang an in sich geschlossen habe, schon der Zeit vor dem ersten Hahnenschrei zugeschrieben werden. „Nec interest quantis morarum intervallis trina voce enunciata sit, cum cor ejus etiam ante primum galli cantum tota possederit, tam magna scilicet formidine imbibita, ut posset Dominum, non solum semel, sed iterum et tertio interrogatus negare, ut rectius diligentiusque adtendentibns, quomodo jam moechatus est mulierem in corde suo qui eam viderit ad concupiscendum; sic Petrus quandocunque verbis ederet timorem, quem tam vehementem animo conceperat, ut perdurare posset usque ad tertiam Domini negationem, tota trina negatio ei tempori deputanda est, quando eum trinae negationi sufficiens timor invasit.“ Dieser künstliche Lösungsversuch, welcher beweist, wie sehr doch Augustin bereits sich scheut, irgend eine Unrichtigkeit irgendwelcher Art in den h. Schriften zuzugeben, fällt vor der nicht wegzuleugnenden Thatsache zusammen, daß nach dem Bericht der drei Evangelisten die drei Verleugnungsacte als solche vor dem ersten Hahnenschrei geschehen sein sollen. — Luther hat in einer Predigt der Hauspostille über Matth. 26, 69—75 mit der Ueberschrift: „Wie Petrus den Herrn in Caiphas Hause zum drittenmal verläugnet habe“ zuerst „die Historie, wie es ergangen ist,“ auf Grund der vier Evangelien erzählt. Dabei geht Luther von der Voraussetzung aus, daß der Bericht des Marcus der genauere ist und daß also die zweite und dritte Verleugnung erst nach dem ersten Hahnenschrei stattgefunden hat. Daß die drei anderen Evangelisten in diesem Punkte abweichen, erwähnt Luther gar nicht. Darauf einzugehen hält er gar nicht für nöthig, während er sich harmonisirend über eine andere Abweichung zwischen den verschiedenen evangelischen Berichten hinsichtlich des Vorgangs bei der zweiten Verleugnung ausspricht. Uebrigens scheint es, als

ob Luther, im Großen und Ganzen einem bekannten Harmonisirungsversuche folgend, die evangelischen Berichte selbst gar nicht genauer vorher angesehen hat. Luther erzählt, als ob nach dem Bericht des Johannes der Hahn nach der ersten Verleugnung gekrähet habe. So wenig Gewicht hatten solche Fragen für ihn.[1]) Gerhard in der Evangelienharmonie (c. 181) muß genauer auf das Problem eingehen. Den Lösungsversuch Augustins lehnt er ab, da Christus nicht vom Anfang noch auch von der Ursache der Verleugnung sondern von der Verleugnung selbst sage, daß sie vor dem Krähen des Hahns werde vollendet werden. „Unde etiam tres illi Evangelistae, qui dicunt, Dominum praedixisse, Petrum ter negaturum, antequam gallus cantet, praedictionis illius complementum describentes narrant tres negationes ipso actu et

[1]) Als Beispiel für Luthers Harmonisirungsverfahren möge die Stelle aus Luthers Predigt (E. Ausg. Bd. 3, S. 69) hier Platz finden: „Als Jesus im Garten ist gefangen, und erstlich zu Hanna, des Caiphas Schwäher, geführet worden, und von Hanna zum Hohenpriester Caipha, schreibt Johannes, wie er von fern gefolget, in Caiphas Haus (denn er daselbst Kundschaft gehabt) gegangen, und Petrum auch mit sich geführet habe; der habe sich bei dem Gesinde im Hause drinnen zum Feuer gesetzt und sich gewärmet. Da habe eine Magd ihn angesprochen, ob er des gefangenen Jesus Jünger sey? Aber er habe stark dagegen geläugnet. Und da habe der Hahn zum erstenmal gekrähet. Auf solches, melden Matthäus und Marcus, sey Petrus vom Feuer hinweg zur Thür hinaus in den Vorhof gegangen; da sey ihm dergleichen begegnet, daß erstlich eine andere Magd zu denen, so um Petrum gestanden, gesagt habe: Dieser ist des gefangenen Jesus Jünger einer. Lucas aber sagt, es sei ein Mann gewesen, der solches von Petro geredet. Aber es ist wohl zu gedenken, da die Magd angefangen hat von Petro zu reden, daß andere das Ihrige auch dazu gesagt, und der Magd haben Recht gegeben. Da läugnete Petrus zum andernmal. Zum dritten, und ungefähr in einer Stunde nachher (wie Lucas meldet) kommt des Hohenpriesters Diener einer, der (wie Johannes sagt) dem gefreundet gewesen, welchem Petrus im Garten das Ohr abhieb; der greift Petrum etwas härter an, denn die vorigen, und sagt öffentlich, er habe ihn im Garten bei Jesu gesehen. Solches wollte Petrus nicht lassen auf ihm liegen; denn er fürchtete der Haut. Fing derohalben an sich zu verfluchen und schwören: Ich kenne des Menschen nicht, davon ihr saget. Bald aber auf solches Läugnen krähet der Hahn. Und der Herr siehet Petrum an, und trifft sein Herz dermaßen, daß er nun siehet, was er gethan habe. Läufet derohalben bald aus Caiphas Hause weg, und weinet bitterlich. Dies ist ungefähr die Historia ordentlich und ganz, wie sie alle vier Evangelisten beschreiben."

opere impletas, antequam gallum cecinisse dicant.“ Mit Recht erkennt Gerhard an, daß durch Augustins Lösungsversuch der Widerspruch zwischen den Berichten nicht ausgeglichen ist. Sein eigener Lösungsversuch, den er giebt, nachdem er noch einige andere Lösungsversuche als verfehlte zurückgewiesen hat, ist aber ebensowenig im Stande, die Schwierigkeit zu heben. „Simplicissime igitur respondetur, voculam bis, quam ex accurata Petri relatione Marcus addidit, apud reliquos Evangelistas esse subintelligendam, hoc modo: Antequam gallus cantet, scilicet bis, ter me negabis. Non cantabit gallus, scilicet bis, donec ter me neges. Numerum negationum commemorare voluerunt, sed quoties galli cantus intercesserit, dicere omiserunt, id quod Marcus postea expressit.“ Wird, wie Gerhard vorschlägt, „bis“ zu den Worten des Herrn bei den andern Evangelisten ergänzt, so ist allerdings die sachliche Uebereinstimmung mit den Worten des Herrn bei Marcus hergestellt, und zwar auch wohl dem wirklichen, von Marcus genauer berichteten Vorgange gemäß; aber die Worte werden durch diese Ergänzung nicht blos näher bestimmt, sondern nach Marcus corrigirt. Eine Uebereinstimmung zwischen den Worten bei den andern Evangelisten, wie sie lauten, mit den Worten bei Marcus ist nicht hergestellt. Zudem ist durch das ergänzte „bis“ in den Worten des Herrn der Gegensatz in dem Referat über die Verleugnung selbst zwischen den andern Evangelisten und Marcus gar nicht berührt. Wenn Gerhard sagt, die andern Evangelisten hätten zwar die Zahl der Verleugnungen erwähnen wollen, aber wie oft das Krähen des Hahns dabei eingetreten sei zu sagen unterlassen, so ist hinsichtlich des commemorare voluerunt zu bemerken, daß die andern Evangelisten, so wie sie erzählen, nicht hätten erzählen können, wenn in der Erinnerung, aus der sie schreiben, enthalten gewesen wäre, daß bereits nach der ersten Verleugnung ein erstes Krähen des Hahns geschehen sei. Jedenfalls wird durch die Bemerkung Gerhards der thatsächliche Widerspruch zwischen dem Bericht der andern Evangelisten, wonach alle drei Verleugnungen thatsächlich vollzogen waren, ehe der Hahn überhaupt krähete, und zwischen dem Bericht des Marcus nicht beseitigt. Die richtige sachliche Harmonisirung wird wohl in der

Annahme gegeben sein, daß die Erinnerung, welche die andern Evangelisten repräsentiren, nicht festgehalten hatte, wie oft das Krähen des Hahns bei der in drei Acten sich vollziehenden Verleugnung stattgefunden hat, und daß deshalb ihre Berichte in diesem Punkte durch die genauere Nachricht bei Marcus näher zu bestimmen und zu ergänzen sind. Aber der ausschließende Gegensatz der Berichte in diesem Punkte, wie sachlich bedeutungslos er auch ist, ist nicht beseitigt. Daß nur ein scheinbarer Widerspruch, kein wirklicher, zwischen den Berichten stattfinde, ist von Gerhard nicht erwiesen.[1]) Dennoch verweist Calov zu Matth. 26, 34 wegen der zu lösenden Schwierigkeit, dem Lösungsversuche gegenüber, den Grotius vertritt und der unter anderen Lösungsversuchen von Gerhard bereits zurückgewiesen war[2]), ohne weiter auf die Frage einzugehen, einfach auf Gerhards eingehende Erörterung. „Non apparet cur a consueta significatione ac communi explicatione de gemino cantu galli discedendum sit: quia gemino cantu magis commonefactus est Petrus, quam si unus tantum matutinus galli cantus auditus sit. Sed quum haec passim obvia, et in Harmon. Evang. B. Gerhardi plenius deducta sint, non juvat

[1]) Und doch scheint Gerhard davon ausgegangen zu sein, daß der Widerspruch nur ein scheinbarer, nur eine Enantiophanie sei. Er beginnt seine eingehende Erörterung mit den Worten: „Conciliandum hoc loco τὸ ἐναντιοφανὲς quod apud Evangelistas occurrit. — — — Si ante omnem galli cantum trina Petri negatio absoluta erit, quomodo bis negare intelligendus ante tertium galli cantum?“ (So hat sich Gerhard verschrieben.)

[2]) Grotius vertritt die Meinung, daß ohne nähere Bestimmung der Hahnenschrei den zweiten Hahnenschrei, das gewöhnliche gallicinium matutinum bezeichne. Man stützte diese schon von Theophylactus vertretene Erklärung auf Stellen bei griechischen und lateinischen Schriftstellern. „At Matthaeus, Lucas, Johannes“, sagt Grotius, „cantum galli simpliciter nominare contenti fuerunt, gnari ubi nihil additur matutinum intelligi.“ Gerhard sagt dagegen: „Haec solutio videtur erudita, cum postremus galli cantus potissimum notari soleat, quando gallicinii fit mentio, cumque Juvenalis Satyr. 9, memoret cantum galli secundi, i. e. secundum cantum galli per hyppallagen. Sed hac ratione tertia Petri negatio incideret in tempus matutinum, vel certo matutino proximum, cum tamen ex Evangelistarum descriptione colligatur, ante mediam noctem omnes tres negationes fuisse consummatas, ut suo loco plenius demonstrabitur.“ Vergl. auch das Folgende.

illis immorari, ubique novitas placuit Grotio. Ecquid vero non posset innovari, nisi religio in sacris foret temere quicquam innovare?“ Als ob durch Gerhards Bemerkungen der ausschließende Gegensatz zwischen den evangelischen Berichten in diesem Punkte als nichtexistent nachgewiesen, und als ob der absolute Inspirationsbegriff Calov's mit der Thatsache eines solchen Widerspruchs vereinbar wäre.

Die Berichte über die Heilung des Knechts des Hauptmanns zu Kapernaum Matth. 8, 5 ff. und Luc. 7, 2 ff. bieten insofern eine Differenz dar, als nach Matthäus der Hauptmann selbst zum Herrn ging, um ihn um die Heilung des Knechts zu bitten, während er nach Lucas zweimal Andere an den Herrn schickt, um ihm die Bitte vorzutragen, und durch die zweite Gesandtschaft ausdrücklich dem Herrn sagen läßt, daß er sich nicht für würdig gehalten habe, zu ihm zu kommen. Im Uebrigen aber stimmen die Berichte über den so eigenthümlich gestalteten Vorgang so sehr überein, daß die Beziehung der Berichte auf einen und denselben Vorgang nicht wohl in Zweifel gezogen werden kann. Aber wie verhält es sich nun mit der bezeichneten Differenz? Ist der Hauptmann selbst zum Herrn gegangen, so hat er seine Bitte nicht durch Andere an den Herrn gebracht, und ist das letztere der Fall gewesen, so ist er nicht selbst zum Herrn gegangen. In dem einen oder andern Berichte muß also in diesem Punkte eine Unrichtigkeit, ein Irrthum eingedrungen sein. Allerdings ist es sachlich einerlei, ob der Hauptmann selbst persönlich oder durch Andere an den Herrn seine Bitte gebracht hat. Und leicht konnte daher in einem solchen Punkte eine Ungenauigkeit in die evangelischen Berichte eindringen. Aber mit der absoluten Fassung der Inspiration läßt sich auch eine solche absolut bedeutungslose Unrichtigkeit, durch welche die wahrhafte Ueberlieferung dessen, worauf es ankommt, gar nicht berührt wird, nicht vereinigen. Wie hat man sich zu dieser Frage gestellt? Augustin (De cons. evang. II, c. 20) geht, und wohl mit Recht, von dem Bericht des Lucas als dem genaueren aus. Der Hauptmann hat Andere zum Herrn geschickt. So entsteht nun für Augustin die Frage: „Si enim hoc ita gestum est, quomodo erit verum, quod Matthäus narrat: „„Accessit ad eum quidam Cen-

turio,““ cum ipse non accesserit, sed amicos miserit?“ Und Augustin meint, nicht anders erscheine die Erzählung des Matthäus als wahr, als wenn man bei genauerer Betrachtung erkenne, daß Matthäus doch nicht gänzlich die gebräuchliche Sprechweise verlassen habe.[1]) Man pflege von einem zu sagen, daß er zu einem Mächtigen, der ihm selbst unzugänglich war, gelangt sei (pervenit), wenn er durch Mittelpersonen sein Gesuch an denselben gebracht habe. „Perventores“ würden solche genannt, „qui potentium quorumlibet tamquam inaccessibiles animos, per convenientium personarum interpositionem, ambitionis arte pertingunt.“ Und wenn so die perventio, die das Gewünschte wirklich erlangt, nach dem Sprachgebrauch durch Andere geschehen könne, um wie vielmehr werde dann der accessus, das bloße Hinkommen, durch Andere geschehen können, da sehr häufig das accedere nicht zum pervenire werde, denn sehr häufig erlange man, auch wenn man hinkomme, doch nicht das, was man erlangen wolle. „Non ergo absurde Matthaeus, etiam quod vulgo possit intelligi, per alios facto accessu Centurionis ad Dominum, compendio dicere voluit: „„Accessit ad eum Centurio.““ Diese in künstlicher Schwebe gehaltene Erklärung beseitigt die Thatsache nicht, daß Matthäus den Hauptmann selbst zum Herrn gehen läßt, während er nach Lucas nicht selbst ging, sondern durch Andere seine Bitte an den Herrn bringen ließ. Augustin selbst spricht sich unsicher aus. Nicht gänzlich, non omni modo, habe Matthäus den gewöhnlichen Sprachgebrauch verlassen. Seine Erklärung stützt Augustin auf den Sprachgebrauch des Worts perventor. Daß προσέρχεσθαι im griechischen Sprachgebrauch auch die Bedeutung des Beschickens durch Andere habe, sagt er nicht. Es ist ja, wenn man jemand durch Andere angeht, der Sache nach dasselbe, als ob man selbst zu ihm geht. Aber daß Matthäus, obwohl er gewußt habe, daß der Vorgang so wie Lucas berichtet geschehen sei, die Absicht gehabt habe, die zweimalige Beschickung des Herrn durch Andere kurz in seinem προσῆλθεν zusammenzufassen, wird sich wohl nicht

[1]) „Nisi diligenter advertentes intelligamus, Matthaeum non omni modo deseruisse usitatum morem loquendi.“

sagen lassen. Gerson hatte denn auch eine andere schon von Chrysostomus und Andern vertretene Lösung vorgezogen. Er meint, es sei beides geschehen. Zuerst habe der Hauptmann, wie Lucas erzähle, Gesandte und zwar zweimal geschickt, die zweiten, seine Freunde, als Jesus schon nicht mehr fern von seinem Hause gewesen sei; dann sei er noch, wie Matthäus erzähle, selbst zum Herrn gegangen. So hätten beide Evangelisten Recht, der eine hätte das eine, der andere das andere erzählt. Die beiden Berichte sollen sich ergänzen. Allein die Berichte, wie sie vorliegen, lassen ein solche Ausgleichung nicht zu. Nach Lucas läßt der Hauptmann durch die Freunde, die er das zweite Mal sendet, dem Herrn, der sich bereits dem Hause nähert, sagen, er habe sich nicht für würdig gehalten selbst zu ihm zu kommen, und nachdem die Freunde diesen Auftrag ausgerichtet haben, kehren sie zum Hause des Hauptmanns zurück und finden den Knecht gesund. Der Zusammenhang dieses Berichts schließt ein Kommen des Hauptmanns selbst vor dem Zurückkommen der Freunde und vor dem Gesundgewordensein des Knechts aus. Luther hat sich der Erklärung Gersons nicht angeschlossen, aber auch nicht der des Augustin. Zwar eine Predigt am 3. Sonntage nach Epiph. über Matth. 8, 1—13 beginnt er mit folgenden Worten: „Wir wollen jetzt das eine Stück dieses Evangelii, von dem Aussätzigen, lassen anstehen, und bei dem letzten bleiben, da der Herr Christus predigt von dem Hauptmann von Capernaum, der einen Knecht hatte, der ihm lieb war, und schickte Priester und Pharisäer zu Christo, und ließ bitten, daß er ihn gesund machete.“[1]) Ebenso spricht sich Luther in der ersten Predigt über denselben Text in der Hauspostille aus.[2]) Es könnte hiernach scheinen, als ob Luther im

---

[1]) Erl. Ausg. Bd. 16, S. 189. Vergl. auch S. 193 f., wo von dem Hauptmann gesagt wird, er habe einen solchen demüthigen Gedanken geschöpft und empfangen von dem Herrn Christo, „daß er sich nicht werth dünket, daß er zu ihm gehe und ihn ansehe“. „Darum sendet er eine Botschaft an ihn“ u. s. w. Davon, daß der Hauptmann selbst zu Jesu ging, wie doch Matthäus berichtet, ist in dieser Predigt über Matth. 8, 1—13 nirgends die Rede.

[2]) Erl. Ausg. Bd. 2, S. 26: „Solchen Glauben spüret man erstlich in dem, daß dieser Hauptmann — — zum Herrn Christo schicket — —, denn wo

Anschluß an Augustin προσῆλθεν im Sinn von „schickte“ genommen habe. Allein in der zweiten Predigt über diesen Text in der Hauspostille (nach Rörer) läßt Luther den Hauptmann unmittelbar von Christo angeredet werden. „Solchen Glauben nimmt der Herr an, und thut, was er begehrt, und spricht zu dem Hauptmann: Gehe hin, dir geschehe wie du geglaubet hast.“[1]) Und in der Predigt über denselben Text in der Kirchenpostille läßt es Luther unentschieden, ob der Hauptmann wie Matthäus erzählt, selbst zu dem Herrn gegangen ist, oder wie Lucas erzählt, zu ihm gesandt hat. „Denn dieser Hauptmann hat auch eine herzliche Zuversicht zu Christo, und bildet vor seine Augen nichts anderes, denn eitel Güte und Gnade Christi, sonst wäre er nicht zu ihm gangen, oder hätte nicht zu ihm gesandt, wie Lucas 7, 3 sagt.“ Luther, der Matth. 8, 5 übersetzt: „trat ein Hauptmann zu ihm,“ scheint den Bericht des Lucas für den genaueren angesehen und also angenommen zu haben, daß der Hauptmann nicht selbst zum Herrn gegangen sei, sondern zu ihm geschickt habe. Aber daß Matthäus im Unterschiede von Lucas berichtet, der Hauptmann sei zum Herrn gegangen, verkennt er nicht, hält er auch nicht nöthig zu verdecken. Der Hauptmann ist zum Herrn gegangen oder hat zu ihm gesandt. Es kann nur entweder das eine oder das andere geschehen sein. Aber es liegt in diesem Widerspruch für Luther nichts, woran er Anstoß nehme und was er meinte irgendwie beseitigen zu müssen. Luthers unbefangene Stellung steht auch hier wieder vor uns. Anders ist nun schon die Stellung Leysers. Leyser richtet sich in der Evangelienharmonie Cap. 53 gegen die, welche (es ist vornehmlich Osiander gemeint) hauptsächlich wegen der bezeichneten Differenz zwei verschiedene Geschichten annehmen. Leyser weist zunächst auf die Lösung Augustins hin, wobei er es als einen auch sonst in der Schrift vorkommenden Gebrauch bezeichnet, daß dem, der etwas durch Gesandte thut, selbst die Worte und Handlungen, um die es sich

diese Zuversicht nicht fest in seinem Herzen gewesen, so würde er, wie Lucas schreibt, die Aeltesten der Juden nicht bemüht und zu Jesu geschickt haben. Daß er sie aber zu ihm schickt, ist“ u. s. w.

[1]) Ebendas. S. 30.

handelt, beigelegt werden. Die Stellen, auf welche Leyser dafür verweist, wie Matth. 11, 2; 26, 18; 27, 19 u. a., belegen keinen andern Gebrauch als den, der sich Luc. 7, 6 findet, wo die Worte, die die Freunde des Hauptmanns sagen, in der Person dieses letzteren, der sie sendet, gesprochen sind. Dadurch wird der Unterschied zwischen der Beschickung durch Gesandte und dem Hingehen in Person in keiner Weise beseitigt oder irgendwie ins Unsichere gestellt. Leyser selbst erklärt sich übrigens nicht für den Erklärungsversuch Augustins. Er zieht die Ausgleichung, die von Gerson unternommen ist, vor. „Et haec ratio conciliandi videtur omnium convenientissima, qua tum modestia Centurionis, tum magnitudo fidei ipsius fit luculentior.“ Aus der Ausführung Leysers heben wir die folgenden Sätze heraus. „Postquam ergo Jesus prompte suam operam offerret, et se venturum diceret, hocque Centurio resciret; protinus misit suos amicos, qui adventum Christi deprecarentur. Siquidem Centurio se indiguum tanto hospite judicaret. Sed Dominus Jesus, eo nihil motus, progreditur. Cum ergo jam prope ad Centurionis aedes pervenisset, hic propere inde prorumpit, et ipse tum indignitatem suam tum fidem profitetur, quod nimirum credat, Jesum ea potentia praeditum esse, ut si vel tantum verbulum proferat, ejus virtute servus sanari possit. Hoc modo si haec conciliantur, in reliquis circumstantiis usque adeo nulla est diversitas, ut potius mirabili Spiritus Sancti dispensatione factum videatur, quod una eademque historia a duobus diversimode descripta est, ut sic quod ab uno praetermissum erat, ab altero suppleretur, adeoque neutrius narratio superflua esse animadverteretur.“ Es kann ja zugegeben werden, daß sich der Vorgang hätte in dieser Weise zutragen können, und daß Leyser den so vorgestellten Vorgang nicht ungeschickt ausgemalt hat. Aber mit den Berichten, wie sie vorliegen, ist diese Annahme, aus den bereits bezeichneten Gründen, nicht zu vereinigen. Auch stimmt der Bericht des Matthäus sehr wenig mit dem Hervorbrechen des Hauptmannes aus seinem Hause beim Herannahen des Herrn zusammen. Was Calov betrifft, so tritt er ebenfalls (Harm. evang. S. 50) gegen Osiandre für die Identität der Berichte ein, die so deutlich dieselbe Ge-

schichte darböten, während einige nur scheinbare Schwierigkeiten leicht ausgeglichen werden könnten, was denn auch bereits in der Harmonia Chemnitiana ohne Mühe geschehen sei. Zu Matth. 8, 5 schließt sich Calov dann aber nicht an die von Leyser vorgezogene Ausgleichung Gersons, sondern an die des Augustin an. Gegen die von Gerson vertretene Ausgleichung, für welche sich Walther entschieden hatte, macht Calov mit Recht geltend, daß Luc. 7, 7 es ausschließe, daß der Hauptmann αὐτοπροσώπως zum Herrn gekommen sei. Mit Augustin sei anzunehmen, Matthäus habe sich der Kürze befleißigt, Lucas aber habe ausführlicher und mit Angabe aller Umstände berichtet, wie der Hauptmann zum Herrn „gekommen" sei (accesserit), nämlich durch Gesandte (videlicet per legatos). Die Lösung wäre ja auch in der That die einfachste, wenn wirklich προσέρχεσθαι etwas anderes bedeuten könnte, als persönlich zu jemand gehen, wenn es wirklich bedeuten könnte: durch Gesandte zu einem gehen. Allein die Stellen der h. Schrift, auf welche sich Calov wie Leyser dafür beruft (Matth. 11, 2. 3, Luc. 7, 19, Matth. 26, 18, Marc. 14, 14, Luc. 22, 11) beweisen, wie bereits hervorgehoben ist, für den angenommenen Gebrauch von προσέρχεσθαι im Sinn von Beschicken durchaus nichts.[1])

[1]) Daß sich Calov die Sache so leicht macht, war ihm dadurch erleichtert, daß ihm Grotius vorangegangen war. Zu προσῆλθεν αὐτῷ Matth. 8, 5 bemerkt Grotius: „Sicut Latine convenire aliquem dicimur etiam per epistolam, ita et προσέρχεσθαι Graece usurpatur citra praesentiam corporis. Sic et Deo προσέρχεσθαι dicimur Hebr. 4, 16; 7, 25; 10, 22; 11, 6. Et προσέλευσις πρὸ libello supplice sumitur. Quamquam etiamsi proprietas vocis hac in parte non suffrageretur, sufficere deberet illud in jure receptissimum facere nos et quod per alium facimus. Ita et infra 11, 4 Johannes dixisse dicitur, quae per discipulos nunciabat. Atque ita haec et sequentia exponenda esse non dubito." — Auch aus dieser Ausführung des Grotius geht übrigens die Unhaltbarkeit des Erklärungsversuches sehr bestimmt hervor. Wenn wir zu Gott hinzutreten, im Glauben, im Gebet, so thun wir das freilich nicht mit den Füßen körperlich, aber wir selbst treten zu Gott hinzu, und wir thun es nicht durch Andere. Die angeführten Stellen aus dem Hebräerbriefe haben also mit dem Sprachgebrauch, der durch sie erwiesen werden soll, lediglich gar nichts zu thun. Grotius kann sich deshalb auch nicht verbergen, daß man diesen Lösungsversuch für nicht gelungen halten könne. Was aber den Rechtssatz betrifft, welcher dann helfen soll, so versteht es sich ja freilich

Nach Matthäus, Marcus und Lucas gehört Maria Magdalena zu den Weibern, welche zum Grabe gingen, das Grab leer fanden und durch Engelbotschaft die Auferstehung des Herrn erfuhren. Nach Matthäus erschien dann den drei Weibern auf dem Rückwege der auferstandene Herr selbst. Nach Marcus und Lucas kehren die Weiber zurück, ohne den Auferstandenen gesehen zu haben. Lucas, nachdem er erzählt hat, daß die Weiber das Grab leer gefunden haben und durch Engelsbotschaft mit der Auferstehung des Herrn bekannt gemacht sind, berichtet dann weiter (24, 9. 10), daß die Weiber vom Grabe zurückgekehrt seien und dies alles (*ταῦτα πάντα*) den Elfen und allen Uebrigen gemeldet hätten, und fügt dann hinzu, daß es Maria Magdalena, Johanna, Maria Jacobi und die übrigen Weiber gewesen seien, die dies zu den Aposteln gesagt hätten. Damit stimmt es überein, daß nach Luc. 24, 22 ff. die beiden Jünger, die nach Emmaus wanderten, von den Weibern nur gehört hatten, daß sie das Grab leer gefunden und eine Engelerscheinung gehabt hätten. Nach Johannes (Cap. 20) ist der Maria Magdalena der auferstandene Herr beim Grabe erschienen. In der, freilich critisch unsichern, Stelle Marc. 16, 9 wird diese Erscheinung des Auferstandenen als die erste bezeichnet. Johannes aber erzählt diesen Vorgang so, daß angenommen werden muß, daß Maria Magdalena, ehe ihr der Auferstandene erschien, über die Auferstehung desselben durch Engelbotschaft noch nichts erfahren hatte. Sie meint, daß man den Herrn aus dem Grabe weggenommen habe und hält den Herrn, der ihr erscheint, für den Gärtner. Herr, sagt sie zu ihm, hast du ihn weggetragen, so sage mir, wo du ihn hingelegt hast, so will ich ihn holen. Nach Johannes giebt es also im Leben der Maria Magdalena keinen Augenblick, wo ihr durch Engelbotschaft die Auferstehung des Herrn

von selbst, daß man verantwortlich ist für das, was man durch Andere thut; aber daß *προσέρχεσθαι* auch im Sinne von beschicken gebraucht werden könne, wird dadurch nicht bewiesen. Wie ist es möglich, dem *προσῆλθεν* einen solchen Sinn zu unterlegen Matth. 8, 13 gegenüber? Wenn der Evangelist sich bewußt gewesen wäre, daß der Hauptmann nur geschickt habe und also nur die Gesandten desselben beim Herrn gewesen seien, wie hätte er dann Jesus zu dem Hauptmann sagen lassen können: Gehe hin, es geschehe dir, wie du geglaubt hast?

verkündigt, der Auferstandene selbst aber noch nicht erschienen wäre. Daß der Herr auferstanden war, ist ihr erst durch die Erscheinung des Auferstandenen bekannt geworden. So kann sie nicht zu den Weibern gehört haben, die nach Lucas zu den Jüngern zurückkehrten, ohne den Herrn selbst gesehen zu haben, aber mit der Nachricht von dem leergefundenen Grabe und der Botschaft der Engel. Augustin, De cons. evang. III, c. 24 (§ 69), hat es sich hier mit der Harmonisirung leicht gemacht. Maria ist nach ihm mit den andern Weibern zum Grabe gegangen, wie die drei ersten Evangelisten berichten. Johannes erwähnt allein die Maria, „non immerito", weil ihre Liebe zum Herrn ohne Zweifel viel brünstiger war als die der andern Frauen. Johannes schweigt von den Frauen, die, wie die andern Evangelisten bezeugen, mit ihr waren.[1]) Maria Magdalena, sobald sie den Stein weggenommen sieht, läuft ehe sie genauer zusieht, ohne daran zu zweifeln, daß der Leib Jesu weggetragen sei, zu Petrus und Johannes, wie Johannes erzählt, und die beiden Jünger gehen zum Grabe (Joh. 20, 3—10). Nachdem die beiden Jünger vom Grabe wieder weggegangen sind, steht Maria draußen beim Grabe im Garten weinend. (Joh. 20, 11.) Dann sahen sie, die Frauen, — die andern Frauen sind immer noch im Garten beim Grabe, — den Engel auf dem abgewälzten

[1]) Darin hat sich auch Luther in der Auslegung des 18. 19. und eines Stücks des 20. Capitels St. Johannis dem Augustin angeschlossen. Da heißt es (Erl. Ausg. Bd. 50, S. 409): „S. Johannes aber beschreibet mit vielen Worten, daß Maria Magdalena zum Grabe kommen sei, gleich als sei sie allein zum Grabe hinaus gangen." S. 416: „— denn siehe, welch eine Brunst in ihrem Herzen ist, also, daß auch Sankt Johannes mit Fleiß der andern Weiber aller schweiget, und allein der Maria Magdalena gedenket, auf daß er ihre große Liebe gegen den Herrn Christo anzeige." In der dritten Predigt am ersten Osterfeiertage in der Kirchenpostille (a. a. O. Bd. 11, S. 203) heißt es dagegen: „Und weil sich diese Maria viel sehnlicher und heftiger des Herrn annimmt, weder die andern, und die erste bei dem Grabe ist, mit köstlicher Spezerei den Leib Christi zu salben; und über dem, daß sie ihn nicht findet, erschrocken und verstürzt, doch bekümmert ist, und meinet, als sei er hinweggenommen, darum läßt er sie auch der Liebe genießen, daß er ihr am ersten erscheint" u. s. w. Hier scheint Luther unter dem Eindruck des Berichtes des Johannes und von Marc. 16, 9 anzunehmen, daß Maria Magdalena allein und zuerst beim Grabe gewesen sei.

Steine sitzen, wovon Matthäus und Marcus berichten. Der verkündigt ihnen, daß der Herr auferstanden sei. (Matth. 28, 5 ff., Marc. 16, 6 f.) Bei diesen Worten beugt sich Maria weinend und blickt ins Grab. Im Grabe sieht sie zwei Engel sitzen, welche fragen, warum sie weine, worauf Maria ihnen sagt: Sie haben meinen Herrn weggetragen, und ich weiß nicht, wo sie ihn hingelegt haben (Joh. 20, 11—13). Da nun soll angenommen werden müssen, daß die beiden Engel aufgestanden seien, so daß sie stehend gesehen wurden, wie Lucas berichtet[1]); und es soll nun die Ansprache der Engel an die Frauen Luc. 24, 5—7 gefolgt sein. Darauf erscheint der Auferstandene der Maria. (Joh. 20, 14 ff.)[2]) Dann, so fährt Augustin weiter fort, ist Maria von dem Grabe, d. h. aus dem Garten vor dem Stein (h. e. ab illo loco ubi erat horti spatium ante lapidem effossum) weggegangen, und mit ihr die andern Frauen, die nach Marcus Zittern und Entsetzen angekommen war, und die niemand etwas sagten. (Marc. 16, 8.) Dann erfolgt die von Matthäus (28, 9 f.) berichtete Erscheinung des Herrn, welche den vom Grabe zurückkehrenden Frauen wurde, bei welcher also nach Augustin auch Maria Magdalena gegenwärtig war, die mit den andern Frauen vom Grabe zurückkehrte, wie nach ihm auch die andern Frauen beim Grabe, wenigstens im Garten geblieben waren, bis Maria mit Petrus und Johannes zum zweiten Mal dorthin gekommen und ihr nach der Rückkehr der beiden Jünger der Auferstandene erschienen war. Ausdrücklich sagt Augustin, die Frauen alle, Maria Magdalena eingeschlossen, hätten den Herrn zweimal gesehen, einmal, als Maria ihn für den Gärtner hielt, und sodann auf dem Rückwege, wo er ihnen entgegenkam.[3]) Und so ist denn nach Augustin Maria Magdalena zu den Jüngern gekommen und hat ihnen verkündigt, daß sie den Herrn gesehen

[1]) „Hic intelligendi sunt surrexisse Angeli, ut etiam stantes viderentur, sicut eos Lucas visos fuisse commemorat."

[2]) „Post haec conversa est retrorsum Maria, et vidit Jesum stantem, sicut dicit Johannes, et non sciebat quia Jesus est."

[3]) „Sic enim colligimus, ut Angelorum allocutionem bis numero eas habuisse venientes ad monumentum, et ipsius Domini: semel scilicet illic quando Maria hortulanum putavit; et nunc iterum cum eis occurrit in via, ut eas ipsa repetitione firmaret, atque a timore recrearet."

habe (Joh. 20, 18), nicht aber blos sie, sondern auch die andern Frauen, die Lucas erwähnt „die dieses den elf Jüngern und allen Uebrigen verkündigten." (Luc. 24, 9. 10.)[1]) Die beiden Erscheinungen des Auferstandenen, die, welche von Johannes, und die, welche von Matthäus berichtet wird, sollen nach Augustin, und zwar als solche, welche beide allen zum Grabe gegangenen Frauen zu Theil wurden, der von Lucas (24, 9) berichteten Rückkehr der Frauen vorangegangen sein, und die Worte „*ἀπήγγειλαν πάντα ταῦτα*" sollen sich auf alles das beziehen, was den Frauen so begegnet sein soll, obwohl nach Lucas die Frauen nur das Grab leer gefunden und die Engelbotschaft gehört, den auferstandenen Herrn aber nicht gesehen hatten, so daß die Worte *πάντα ταῦτα* im Zusammenhange des Lucas die von ihm nicht erwähnten Erscheinungen des Auferstandenen nicht einschließen können. Ueberhaupt steht Augustins Harmonisirungsversuch, wie nicht erst im Einzelnen nachgewiesen zu werden braucht, nicht im Einklang mit dem, was die Berichte, wie sie lauten, darbieten. Gerhard in der Evangelienharmonie (Cap. 207—209), welcher erklärt, Bugenhagen folgen zu wollen, schlägt einen andern Weg ein. Er setzt die Erscheinung des Auferstandenen, die Maria Magdalena zu Theil wurde, nach Luc. 24, 9. Indem er von dem Bericht des Lucas ausgeht, schließt er sich insofern Augustin an, als auch er annimmt, Maria Magdalena sei mit den andern Frauen zum Grabe gegangen, aber sobald sie den Stein abgewälzt und das Grab leer gesehen habe, sei sie sogleich noch vor der Engelerscheinung zu den Aposteln zurückgekehrt — nach Johannes eilte Maria zu Petrus und Johannes — und habe ihnen die Nachricht von dem leer gefundenen Grabe gebracht. Von den Aposteln, welche wohl wie am Abend zusammen gewesen seien, seien Petrus und Johannes, um die Wahrheit der Sache zu erforschen, nach dem Grabe geeilt, während die übrigen Apostel, sei es weil sie der Nachricht nicht glaubten, sei es aus Furcht das Haus zu verlassen, zurückblieben.

[1]) „Venit ergo Maria Magdalene annuntians discipulis, quia vidit Dominum, et haec ei dixit: non solum ipsa, sed et aliae, quas Lucas commemorat, quae nuntiaverunt haec discipulis undecim, et ceteris omnibus."

Maria Magdalena sei entweder sogleich mit den beiden Aposteln zum zweiten Mal zum Grabe gegangen oder sei ihnen bald nachher gefolgt. Möglich sei es, daß dies geschehen sei, ehe die andern Frauen vom Grabe zurückgekehrt seien und die Nachricht von der Engelverkündigung gebracht hätten. Es falle dann freilich auf, daß die beiden Jünger und Maria Magdalena den andern zurückkehrenden Frauen nicht begegneten. Aber es ließe sich annehmen, daß sie auf einem andern Wege zum Grabe gegangen seien. Gerhard zieht jedoch die andre Annahme vor, daß die andern Frauen, ehe die beiden Jünger und Maria Magdalena zum Grabe gingen, vom Grabe zurückgekehrt seien und auch die Erscheinung der Engel und ihre Verkündigung der Auferstehung des Herrn berichtet hätten. Es scheine das durch den Bericht des Lucas, besonders Luc. 24, 10 und weiter Luc. 24, 22—24, gefordert zu werden. Der Schwierigkeit, die damit dem Bericht des Johannes gegenüber entsteht, nach welchem Maria Magdalena noch nichts von der Auferstehung des Herrn weiß, sondern meint, daß der Leichnam des Herrn weggenommen sei, meint Gerhard dadurch begegnen zu können, daß er hervorhebt, Maria Magdalena habe der Nachricht der andern Frauen von der Engelerscheinung ebensowenig wie die Jünger (Luc. 24, 11) geglaubt. Gerhard legt Gewicht darauf (vgl. Cap. 207, S. 311), daß Maria Magdalena den Jüngern nichts von der Engelerscheinung gemeldet habe. Das ταῦτα Luc. 24, 9 sei distributive pro ratione diversorum subjectorum zu verstehen, daß nämlich Maria Magdalena den Aposteln die Nachricht von dem leer gefundenen Grabe gebracht habe, die übrigen Frauen aber die Nachricht von der Verkündigung der Auferstehung Christi durch die Engel. „Quod enim visionem et concionem Angelorum Maria Magdalena Apostolis nunciavit, id Lucas nuspiam asserit, nec cum descriptione Johannis congruit.“ Allerdings mit dem Bericht des Johannes würde es nicht zu vereinigen sein, daß der Maria Magdalena selbst schon vorher die Erscheinung und Verkündigung der Engel zu Theil geworden sein sollte. Aber sollte auch nur mit dem von Johannes berichteten Verhalten der Maria Magdalena der Engelerscheinung im Grabe gegenüber vereinbar sein, daß Maria Magdalena schon vorher, wenn auch ohne der

Nachricht Glauben schenken zu können, von den andern Frauen gehört habe, ihnen sei von Engeln die Auferstehung des Herrn verkündigt? Weiter aber, auch mit dem Bericht des Matthäus muß dieser Versuch, den Bericht des Lucas und den des Johannes zu harmonisiren, in Einklang gesetzt werden. Auch die Erscheinung des Auferstandenen, welche nach Matthäus den Frauen, als sie vom Grabe zurückkehrten, auf dem Wege zu Theil wurde, muß nach Luc. 24, 9 gesetzt werden. Für Gerhard ist in dieser Hinsicht auch der Umstand von entscheidender Bedeutung, daß nach Marc. 16, 9 die Erscheinung des Auferstandenen, welche der Maria Magdalena zu Theil wurde, die erste war. Nun wurde aber die Erscheinung des Auferstandenen den Frauen nach Matthäus zu Theil, als sie sich auf der Rückkehr vom Grabe befanden und ehe sie also von diesem Gange zum Grabe zu den Jüngern zurückkehrten. Gerhard muß deshalb annehmen, daß die Frauen nach Luc. 24, 11 und nachdem Maria Magdalena von ihrem zweiten Gange zum Grabe zurückgekehrt und die Nachricht von der Erscheinung des Auferstandenen gebracht hatte, zum zweiten Mal, Maria Magdalena wieder mit ihnen, zum Grabe gegangen seien, und daß ihnen auf der Rückkehr von diesem späteren Gange zum Grabe der auferstandene Herr erschienen sei, der Maria Magdalena also zum zweiten Mal. Der Bericht des Matthäus freilich, wie er lautet, widerspricht sehr bestimmt der Annahme, daß es sich nicht um den ersten Gang der Frauen zum Grabe handle, wie denn auch die Worte des Engels nicht so lauten, als ob nur wiederholt werde, was den Frauen schon früher durch Engel gesagt war. Der Lösungsversuch Gerhards erweist sich nach allen Seiten hin unhaltbar. Gerhard strebt eine Harmonisirung der evangelischen Berichte an, bei welcher die Annahme ausgeschlossen bleibt, daß die Berichte, wie sie lauten, in irgend einem Punkte von dem wirklichen Vorgange abweichen.[1]) Eben das aber gelingt nicht. Matthäus will keinen zweiten Gang der Frauen zum Grabe be-

[1]) Gerhard richtet sich gegen Calvin, der gemeint habe, die Erscheinung, welche nach Matthäus die Frauen hatten, sei dieselbe mit der Erscheinung, welche nach Johannes der Maria Magdalena geschehen sei; durch eine Synakdoche sei von Matthäus auf alle Frauen ausgedehnt, was nur der einen geschehen sei.

schreiben. Der Bericht des Johannes von der Maria Magdalena schließt es aus, daß sie schon von der Engelerscheinung gehört hatte. Und schon die Scheidung zwischen Maria Magdalena und den andern Frauen, von der der Ausgleichungsversuch Gerhards ausgeht, steht im Widerspruch mit dem Zusammenhange des Berichts des Lucas, wie er lautet. Es wird wohl gesagt werden dürfen, daß Gerhards Harmonisirungsversuch der thatsächlichen Aufeinanderfolge der Vorgänge gewiß sehr nahe kommt, wie denn, was Gerhard über die verschiedenen aufeinanderfolgenden Phasen der Manifestation der Auferstehung sagt,[1]) wohl das Richtige trifft. Die beiden Erscheinungen des Auferstandenen, die am Grabe und die auf dem Wege vom Grabe zurück, sind gewiß nicht in den Bericht des Lucas vor 24, 9 einzuordnen. Daß Maria Magdalena vor ihrem von Johannes beschriebenen Gange zum Grabe mit Petrus und Johannes schon von der den andern Frauen gewordenen Engelerscheinung Kunde erhalten hat, macht Gerhard selbst nicht mit unbedingter Sicherheit geltend. Die Annahme, daß die andern Frauen, nachdem sie von Maria Magdalena erfahren hatten, daß ihr der Auferstandene beim Grabe erschienen sei, zum zweiten Male, und wohl mit Maria Magdalena, zum Grabe gegangen sind, hat an sich durchaus nichts gegen sich. Daß

[1]) Cap. 207, peric. 2 im Anfang: „Constat ex diserto Evangelistae Marci testimonio cap. 16, 9, quod Christus ex mortuis resuscitatus primo omnium apparuerit Mariae Magdalenae, sed hanc ipsius Christi apparitionem praecessit manifestatio resurrectionis facta mulieribus per sepulchrum vacuum et Angelicum testimonium. Quemadmodum enim Sol non reperte exoritur pleno jubare, sed ortum ejus praecedit crepusculum, quod sequitur aurora, quam tandem ortus Solis excipit: in quo emersus ex inferiori hemisphaerio ac superatis montium cacuminibus aperto coelo invehitur et omnia collustrat, ita quoque Sol justitiae Christus ex mortuis prodiens non statim ipsemet redivivum se exhibuit, sed manifestavit resurrectionem suam primum quidem per sepulchrum vacuum, quod fuit quasi crepusculum manifestationis, deinde per concionem Angelorum, quae fuit quasi lux aurorae, tandem vero ipse quoque Sol justitiae velut Sponsus de thalamo procedens Ps. 19, 5 sese redivivum exhibuit mulieribus ac discipulis, cum ipsis collocutus est, tangendum ac palpandum sese ipsis tradidit et cibum cum illis cepit, quae fuit plena lux manifestationis.“

der Herr, als er dann den Frauen erschien, seine Füße von ihnen betasten läßt, was der Maria Magdalena bei der ersten Erscheinung verwehrt war, entspricht ganz dem allmählichen Fortschritt in der Aufeinanderfolge der Manifestationen der Auferstehung. Aber wenn die Vorgänge wirklich so auf einander gefolgt sind, was ja nicht zweifellos festgestellt werden kann und auch nicht festgestellt zu werden braucht, so müßte man annehmen, daß in dem Bericht des Matthäus die zwei Besuche der Frauen bei dem Grabe so in einen zusammengeflossen seien, daß sich unmittelbar in denselben die in den andern Evangelien berichteten Vorgänge nicht einfügen lassen. Man müßte überhaupt, um, so weit es möglich sein sollte, die thatsächliche Aufeinanderfolge der einzelnen Vorgänge unter kritischer Benutzung der verschiedenen evangelischen Berichte festzustellen, die Zusammenfassung, welche sie in verschiedener Weise in den verschiedenen evangelischen Berichten gefunden haben, von dem wirklichen Vorgange unterscheiden und annehmen, daß die Berichte ein jeder für sich demselben nicht genau entsprechen. Man muß der Fassung gegenüber, welche die verschiedenen evangelischen Berichte gefunden haben, eine freiere Stellung einnehmen, um auf Grund der Berichte, soweit es möglich ist, zur Feststellung der thatsächlichen Vorgänge zu gelangen. Calov war das durch die absolute Fassung der Inspiration und Irrthumslosigkeit der h. Schrift verboten. Er hat daher auch eine bessere Lösung der Schwierigkeiten, mit denen er es übrigens auffallend leicht nimmt, nicht zu geben vermocht. Dem Harmonisirungsversuche Gerhards hat er sich nicht angeschlossen. Er setzt die Erscheinungen des Auferstandenen, welche nach Johannes der Maria Magdalena und nach Matthäus den Frauen überhaupt zu Theil geworden sind, wieder vor Luc. 24, 9. Besonders ist er (zu Matth. 28, 2) damit beschäftigt, dem Grotius gegenüber die Verschiedenheit dieser beiden Erscheinungen des Auferstandenen geltend zu machen. Nach ihm sind zwei Engelerscheinungen, die eine, welche den Frauen, nachdem Maria Magdalena von ihnen weggegangen war, zu Theil wurde, und die andere, welche die letztere hatte, und zwei Erscheinungen des Auferstandenen zu unterscheiden, die eine die, welche der Maria Magdalena geschah und nach

Marcus die erste von allen war, die andere die, welche den übrigen Frauen bei der Rückkehr vom Grabe zu Theil wurde. Wie Augustin und nach ihm Gerhard nimmt auch Calov an, daß Maria Magdalena, sobald sie das leere Grab gesehen, sogleich wieder weggegangen sei und dem Petrus und Johannes die Nachricht von dem leer gefundenen Grabe gebracht habe. Darin weicht er von Augustin ab, daß er die erste Erscheinung des Auferstandenen beim Grabe der Maria Magdalena allein zu Theil werden und andererseits, was jedoch mit dem Bericht des Matthäus keineswegs zusammenstimmt, die Maria Magdalena nicht bei den andern Frauen sein läßt, als ihnen auf dem Rückwege der Auferstandene begegnet. Diese Annahme ist unstreitig bequemer als die des Augustin. Aber darüber spricht sich Calov nicht aus, wie sich das *πάντα ταῦτα* Luc. 24, 9 auf die beiden Christuserscheinungen soll beziehen können, die er ohne weiteres in seiner Evangelienharmonie zwischen Luc. 24, 8 und 9 einschiebt, als ob Lucas bei seinen Worten *ἀπήγγειλαν πάντα ταῦτα τοῖς ἕνδεκα καὶ πᾶσιν τοῖς λοιποῖς* auch an die von ihm übergangenen aber von den andern Evangelisten erzählten Christuserscheinungen gedacht habe, während doch auch aus Luc. 24, 22—24 hervorgeht, daß die Jünger, die nach Emmaus gingen, die andern Jünger in einem Moment verlassen haben, wo die Erscheinungen des Auferstandenen noch nicht bekannt geworden waren, wohl aber die Nachrichten über das leer gefundene Grab und die Verkündigung der Engel.

Die angeführten Beispiele werden genügen, um zu zeigen, daß ein Zurückgehen auf die absolute Fassung der Inspiration und der Irrthumslosigkeit der h. Schrift unmöglich ist. Eine solche absolute Irrthumslosigkeit auch in den bedeutungslosesten Nebensachen, wie sie von dem absoluten Inspirationsbegriff gefordert wird, bietet die h. Schrift nicht dar. Man hat die h. Schrift gegen sich, wenn man sie unter die Forderung absoluter Irrthumslosigkeit, wie sie mit der absoluten Fassung der Inspiration gegeben ist, stellt.

Aber welches berechtigte Interesse des Glaubens verlangt denn auch, daß an der absoluten Fassung der Inspiration und der

Irrthumslosigkeit der h. Schrift festgehalten werde? Allerdings, der Glaube kann die h. Schrift nicht als das untrügliche Wort Gottes festhalten, ohne daß für ihn die göttliche Inspiration derselben feststeht. Mit der göttlichen Inspiration der h. Schriften, die in ihnen selbst bestimmt ausgesagt ist, steht und fällt die göttliche Autorität derselben. Aber damit ist die absolute Fassung der Inspiration und Irrthumslosigkeit der h. Schriften keineswegs gefordert. Aus den obigen Mittheilungen aus der Geschichte des Inspirationsbegriffs in der Kirche geht hervor, daß die absolute Fassung der Inspiration und Irrthumslosigkeit der h. Schrift keineswegs die der Kirche gewesen ist. Weder bei Augustin noch bei Luther ist sie uns entgegengetreten. Noch nicht einmal bei Chemnitz liegt sie fertig vor. Dem Bilde von den Aposteln und ihrem Wirken, welches die neutestamentlichen Schriften darbieten, entspricht die absolute Fassung des Inspirationsbegriffs nicht. Daß das Wort der Apostel in Rede und Schrift das Wort Gottes durch seine Boten an die Menschen ist, daß nicht die Apostel, sondern Gott die causa principalis dieses Worts ist, beruht nicht allein und auch nicht einmal zunächst und zuerst auf der göttlichen Inspiration, wie sich denn auch die Apostel für ihr Wort als das Wort Gottes, das sie zu verkündigen haben, nicht zunächst auf die Inspiration, sondern auf ihren apostolischen Beruf und Auftrag berufen. Und sie verkündigen, was sie gehört und gesehen haben. Die causa principalis des apostolischen Worts ist Gott zunächst dadurch geworden, daß die Apostel, von dem Herrn zu seinen Zeugen und Aposteln gemacht und ausgebildet, in das rechte Verständniß seines Worts und Werks eingeführt und mit außerordentlichen Gaben des H. Geistes ausgerüstet wurden. Freilich, das alles war für sich noch nicht ausreichend. Es kam hinzu und mußte hinzukommen der außerordentliche Beistand Gottes bei der Ausrichtung des den Aposteln befohlenen Werks, in welchem sich das Werk Gottes zur Gründung der Kirche zu vollenden hatte, und dieser außerordentliche Beistand Gottes, der sich mit dem Wirken der Apostel zur Ausrichtung ihres Berufs verband, schließt auch das inspirirende Wirken Gottes, des Heiligen Geistes, in den Aposteln, seinen Werkzeugen beim Werk der Kirchen-

gründung, ein. Nicht nur so, wie sie es auf Grund ihrer Ausrüstung zum apostolischen Beruf und der empfangenen außerordentlichen Gnadengaben vermocht hätten, haben die Apostel geredet und geschrieben. Mit ihrer Geistesthätigkeit im Dienste Gottes hat sich, wie es der Herr ihnen verheißen hatte, und wie es somit im Glauben an das verheißende Wort des Herrn für sie feststand, das inspirirende Wirken des H. Geistes verbunden, so daß sie nicht als aus sich, sondern aus Gott in der Ausübung ihres apostolischen Berufes redeten und schrieben. „Aber der Tröster, der H. Geist, welchen mein Vater senden wird in meinem Namen, derselbige wird es euch alles lehren und euch erinnern alles deß, das ich euch gesagt habe." Joh. 14, 26. Vgl. Joh. 15, 26 f. und Joh. 16, 13. „Wenn sie euch nun überantworten werden, so sorget nicht, wie oder was ihr reden sollt, denn es soll euch zu der Stunde gegeben werden, was ihr reden sollt. Denn ihr seid es nicht, die da reden, sondern eures Vaters Geist ist es, der durch euch redet." Matth. 10, 19 f. Vgl. Luc. 12, 12: „Denn der H. Geist wird euch zu derselbigen Stunde lehren, was ihr sagen sollt." 1. Cor. 2, 13: „Welches wir auch reden nicht mit Worten, welche menschliche Weisheit lehren kann, sondern mit Worten, die der H. Geist lehret." Auch die Gläubigen erfahren den Beistand des H. Geistes, durch den sie getragen, geleitet und über ihr eigenes Vermögen befähigt werden, und es ist nicht unberechtigt, das inspirirende Wirken des H. Geistes in den Aposteln, in den h. Schriftstellern, mit dem Wirken des H. Geistes in den Gläubigen unter einen gemeinsamen allgemeineren Gesichtspunkt zusammenzustellen. Es muß nur festgehalten werden, daß sich das Wirken des Heiligen Geistes in den h. Schriftstellern in außerordentlicher Weise gestalten mußte, so, wie es die Verwirklichung des außerordentlichen und einzigen Zwecks, die Hervorbringung des untrüglichen Worts Gottes für den Glauben, forderte. Bei dem inspirirenden Wirken des H. Geistes in den h. Schriftstellern handelt es sich nicht um die Erleuchtung der Gläubigen durch das der Kirche gewordene Wort Gottes, sondern darum, daß das Wort Gottes von Gott her der Kirche wird, durch welches der H. Geist in der Kirche wirkt. Durch das inspirirende Wirken des H. Geistes in

den h. Schriftstellern wurde es bewirkt, daß das, was in Schrift zu fassen war, so in Schrift gefaßt wurde, daß es im Licht des rechten Verständnisses stand und in solcher Bestimmtheit und Vollkommenheit zum Ausdruck kam, wie es für die Kirche aller Zeiten in einer über die Gedanken der h. Schriftsteller selbst weit hinausgehenden Weise nothwendig war. Das Verhältniß zwischen dem inspirirenden Wirken des H. Geistes und der Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller auf Grund der ihnen von Gott gewordenen Ausrüstung läßt sich nicht näher bestimmen und bedarf auch einer näheren Bestimmung nicht. Selbstverständlich ist das inspirirende Wirken Gottes, dem sich die h. Schriftsteller bewußt erschlossen und untergeben haben, das durchwaltende. In der Hand Gottes lag es, wie weit sich sein inspirirendes Wirken zur Effectuirung seines Zwecks geltend machte. Selbstverständlich ist es daher, daß durch die menschliche Unsicherheit und Fehlsamkeit der h. Schriftsteller nicht irgend ein Irrthum, auch nicht einmal irgend ein Fehlausdruck in die h. Schrift kommen konnte, wodurch der von Gott gewollte Zweck der h. Schrift gehindert oder irgendwie ins Unsichere gestellt wäre. Aber die eigene Geistesthätigkeit der Verfasser der h. Schriften bei der Concipirung des niederzuschreibenden Worts ist nicht ausgeschlossen. Sie ist durch das Wirken des H. Geistes durchwirkt und über das eigene Vermögen hinausgehoben, aber nicht aufgehoben. Die Apostel verkündigen im Dienste Gottes das Wort, wie der Herr ihnen befohlen hatte, dabei im Glauben gewiß, daß sie nicht als aus sich selbst reden und schreiben, sondern als solche, denen der H. Geist durch sein außerordentliches Wirken in ihnen giebt, daß das Wort so, wie es der Heilszweck Gottes fordert, von ihnen geredet und geschrieben wird.

Es braucht nicht erst des näheren nachgewiesen zu werden, daß diese Fassung der Inspiration mit der Art übereinstimmt, wie Augustin das Verhältniß zwischen Gott als causa principalis der h. Schriften und den Aposteln als den Händen Christi faßte. Auch Augustin faßt zunächst die Berufung und Unterweisung zum apostolischen Amt ins Auge, und das inspirirende Wirken des H. Geistes in seinem Verhältniß zur Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller, mit der es sich verbindet, stellt er unter den Gesichtspunkt

des Verhältnisses zwischen dem göttlichen Concursus und dem Wirken der endlichen Ursachen.

Ich werde wohl auch sagen dürfen, daß an dieser Fassung der Inspiration auch die, welche in der Gegenwart für den Inspirationsbegriff der alten Dogmatiker eintreten zu müssen meinen, keinen so großen Anstoß nehmen werden. Sie meinen mit dem Inspirationsbegriff der alten Dogmatiker nur den Inspirationsbegriff der Kirche von Anfang an festzuhalten. Wie schon oben hervorgehoben werden mußte, achten sie überall nicht genauer auf das Eigenthümliche des absoluten Inspirationsbegriffs. Das, was man wohl das „Mechanische" des Inspirationsbegriffs der alten Dogmatiker nennt, ist ihnen selbst lästig und unbequem. Gern würden sie, wie z. B. die Behandlung des Inspirationsbegriffs von Seiten Philippi's zeigt, einer Modification des Inspirationsbegriffs Raum geben, durch welche man von solchem Lästigen befreit würde. Man würde die von uns vertretene Fassung der Inspiration gern gelten lassen, wenn mit derselben nur festgehalten würde, daß durch das inspirirende Wirken des H. Geistes in den h. Schriftstellern die absolute Irrthumslosigkeit der h. Schrift hervorgebracht sei, die man meint fordern zu müssen, damit die h. Schrift das untrügliche Wort Gottes für den Glauben sei. In der That nicht das Interesse an einer bestimmten Fassung des Inspirationsbegriffs, des Verhältnisses zwischen dem inspirirenden Wirken des H. Geistes und der Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller, ist das Entscheidende. Daß sich dies Verhältniß überall nicht durchschauen lasse, wird gern zugegeben. Das Entscheidende liegt vielmehr in dem Interesse an der Irrthumslosigkeit der h. Schrift als des untrüglichen Worts Gottes, also in der Stellung zu der Frage, was die Irrthumslosigkeit der h. Schrift als des untrüglichen Worts Gottes für den Glauben fordert und einschließt. Eben die Stellung zur Irrthumslosigkeit der h. Schrift ist auch, wie die Entwickelung von Augustin bis Calov zeigt, der Punkt, in welchem sich der Zusammenhang des absoluten Inspirationsbegriffs, der von den alten Dogmatikern vertreten wird, mit dem Inspirationsbegriff der Kirche von Anfang an zu erkennen giebt. Schon Augustin, vom Boden seines richtiger ge-

faßten Inspirationsbegriffs aus, bewegt sich, was seine Stellung zur Irrthumslosigkeit der h. Schrift betrifft, in einer zur absoluten Fassung derselben hinneigenden Richtung, so daß die später geltend gemachte absolute Irrthumslosigkeit der h. Schrift als die consequente Durchführung derselben erscheinen kann.

Auch die von uns vertretene Fassung der Inspiration schließt nicht a priori die Möglichkeit aus, daß durch das inspirirende Wirken des H. Geistes jeder Irrthum irgendwelcher Art auch in den unwesentlichsten Nebendingen ausgeschlossen wurde. Hat doch Augustin bei dieser Fassung der Inspiration angenommen, daß in Folge der Inspiration die Siebenzig, obwohl jeder für sich übersetzte, wörtlich übereinstimmende Uebersetzungen des ganzen Alten Testaments verfertigt haben. Aber während der absolute Inspirationsbegriff der alten Dogmatik die absolute Irrthumslosigkeit der h. Schrift auch in den unwesentlichsten Nebendingen unbedingt fordert, so daß mit derselben die Inspiration und somit die göttliche Autorität der h. Schrift steht und fällt, schließt der von uns vertretene Inspirationsbegriff zwar die Möglichkeit einer solchen durch Gottes inspirirendes Wirken hervorgebrachten absoluten Irrthumslosigkeit der h. Schriften nicht aus, aber fordert dieselbe nicht als mit der Thatsache der Inspiration nothwendig gegeben, sondern gestattet, hinsichtlich der Irrthumslosigkeit, wie sie den inspirirten h. Schriften eignet und eignen muß, der thatsächlichen Beschaffenheit derselben gegenüber eine freiere Stellung einzunehmen. Mit der von uns vertretenen Fassung der Inspiration ist es zur Geltung gebracht, daß die menschliche Geistesthätigkeit des h. Schriftstellers bei der Concipirung des niederzuschreibenden Worts durch das inspirirende Wirken des H. Geistes nicht aufgehoben ist, sondern bei der Abfassung der h. Schriften mitwirkt und somit auch auf die Beschaffenheit des so entstehenden Schriftworts einen mitbestimmenden Einfluß ausübt. So ist mit dem Einfluß der menschlichen Mitwirkung auf die Gestaltung des Schriftworts auch das der menschlichen Geistesthätigkeit anhaftende Unsichere durch die Thatsache der Inspiration nicht eo ipso gänzlich ausgeschlossen. Es wird vielmehr, so dürfen wir a priori sagen, durch das Wirken des H. Geistes, das sich mit dem Wirken der

menschlichen Organe Gottes bei der Gründung der Kirche verband, nur soweit ausgeschlossen sein, als es durch den Zweck des zu beschaffenden Worts der apostolischen Verkündigung gefordert war. Eben das ist es nun aber, worauf es bei dem Stande der Frage in der Gegenwart ankommt. Man wird sich darüber keinen Täuschungen hingeben können und auch im Interesse des Glaubens der Kirche nicht hingeben dürfen, daß die h. Schrift eine solche absolute Irrthumslosigkeit, wie sie durch den absoluten Inspirationsbegriff unserer alten Dogmatiker gefordert ist, nicht darbietet. Deshalb muß man sich von diesem absoluten Inspirationsbegriff unserer alten Dogmatiker in aller Bestimmtheit scheiden. Will man der verwilderten Kritik gegenüber die rechte positive Stellung gewinnen, so muß man es aufgeben, eine absolute Irrthumslosigkeit der h. Schrift behaupten zu wollen, und man darf daher auch nicht an einer Fassung der Inspiration festhalten, welche sich nur mit der absoluten Irrthumslosigkeit der h. Schriften festhalten läßt.

Aber — so stellt sich nun die Frage — ist nicht die göttliche Gewißheit der h. Schrift aufgehoben, wenn in der h. Schrift mit einem Menschlich-Unsichern Irrthümer irgendwelcher Art, wenn auch nur in unwesentlichen Nebendingen, zugegeben werden müssen? Eben das wird von den Vertretern des absoluten Inspirationsbegriffs als Hauptargument für denselben geltend gemacht. Wo ist, so fragt man, die Grenze des Menschlich-Unsichern und Fehlsamen? Was gehört zu dem Wesentlichen und was nicht? Ist nicht die Entscheidung darüber und somit über das, was göttlich gewisse Wahrheit ist, dem subjectiven Urtheil anheimgegeben, und hat also nicht der Glaube den objectiven Gewißheitsgrund der Wahrheit in der h. Schrift, mit dem er steht und fällt, verloren? — Wenn es wirklich so wäre, das ist ohne Rückhalt zuzugeben, so wäre die Verneinung der absoluten Irrthumslosigkeit der h. Schrift unverträglich mit dem Glauben und seiner sichern Begründung. Aber ist es wirklich so?

Was zunächst die Glaubwürdigkeit der h. Schriftsteller betrifft, so wird dieselbe dadurch nicht beeinträchtigt, daß sich in ihren Schriften Menschlich-Unsicheres und auch Irriges, wie es mit demselben gegeben ist, findet. Auf dem Gebiet der Profan-

geschichte verlieren geschichtliche Nachrichten dadurch ihre Glaubwürdigkeit nicht, daß sie in einzelnen Punkten von einander abweichen und Entgegengesetztes darbieten. Es gilt als selbstverständlich, daß derartiges auch in die glaubwürdigsten Berichte und Ueberlieferungen eindringen kann. Es sind solche Unsicherheiten von der menschlichen Erinnerung und Ueberlieferung unzertrennlich. Trotzdem bestätigen sich solche Berichte gegenseitig in dem, was sie übereinstimmend berichten, und können sie sich auch einander ergänzen. Es wird nur darauf ankommen, wie weit sich auf Grund solcher geschichtlicher Nachrichten der geschichtliche Thatbestand und sein Sinn und seine Bedeutung feststellen lassen, und wie weit etwa das Eine oder Andere unentschieden bleiben muß. Dasselbe gilt auch von den h. Schriften. Auch in ihnen können Unsicherheiten der bezeichneten Art nichts gegen die Glaubwürdigkeit der h. Schriftsteller beweisen.

Schon in der alten Kirche hat man von den evangelischen Berichten gesagt, daß durch die Abweichungen, die unter ihnen stattfinden, die unbefangene Selbständigkeit derselben im Verhältniß zu einander dargethan und so die Glaubwürdigkeit ihres trotzdem so sehr zusammenstimmenden Zeugnisses verstärkt wird, während, wenn auch in allen unwesentlichen Nebendingen eine vollständige Zusammenstimmung stattfände, der Verdacht hervorgerufen würde, daß eine solche Zusammenstimmung durch eine künstliche und tendenziöse Redaction hervorgebracht sei.

Und damit steht dann weiter auch fest, daß trotz solcher Unsicherheiten, von denen auch die h. Schriften nicht frei sind, doch keineswegs die objective Sicherheit dessen, was durch die Schrift festgestellt werden soll, aufgehoben ist. Wie schon gesagt, läßt sich auf Grund glaubwürdiger historischer Nachrichten und durch sie trotz des Unsicheren und auch Irrigen in ihnen doch der wahre Thatbestand bis auf einen gewissen Punkt erkennen und feststellen. Das gilt auch von den h. Schriften. Man entnehme nur aus den evangelischen Berichten, was sie durch ihr zusammentretendes Zeugniß feststellen, und es ist hier in noch weit höherem Grade als hinsichtlich der profanen Geschichte und ihrer Quellen der Zweifel an der Wahrheit dessen, was die h. Schrift giebt und

feststellt, ausgeschlossen. Denn für den Glauben, der in der h. Schrift das inspirirte Wort Gottes erfaßt hat, steht fest, daß durch die Inspiration, mit der es nicht im Widerspruch steht, daß durch sie die wahrhaft menschliche Seite des Schriftworts und mit derselben auch das Menschlich-Unsichere und Fehlsame nicht schlechthin ferngehalten ist, das evangelische Zeugniß in dem, was es feststellt, weit über die Zuverlässigkeit und Bestimmtheit menschlicher Ueberlieferung zu göttlicher Gewißheit und Klarheit erhoben ist, wie auch auf Grund der Inspiration feststeht, daß durch die h. Schriften das zu Verkündigende in der für den Glauben aller Zeiten nothwendigen Vollständigkeit gegeben und festgestellt ist. Nicht in dem subjectiven Urtheil der Gläubigen, die der h. Schrift die Wahrheit entnehmen sollen, liegt die Entscheidung über das, was wahr ist, sondern durch sich selbst, durch das, was sie giebt, stellt die h. Schrift die Wahrheit für den Glauben fest. Daß das Unsichere, welches dem Menschlichen als solchem anhaftet, durch die Inspiration nicht durchaus von der h. Schrift ferngehalten ist, hindert die sichere Feststellung dessen, was für den Glauben festgestellt werden soll, so wenig, daß dieselbe dadurch vielmehr gefördert wird. Wie ebenfalls schon in der alten Kirche geltend gemacht ist, wird dadurch einer äußerlichen Behandlung der Schrift gewehrt, die auf nebensächliche Einzelheiten ein falsches Gewicht legen möchte. Wenn z. B. die Berichte über die Versuchung des Herrn in der Anordnung der Aufeinanderfolge der drei Versuchungen von einander abweichen, so folgt daraus, daß die Aufeinanderfolge der einzelnen Versuchungen ohne Bedeutung für den Glauben ist. Denn wäre es nicht so, so hätte Gott durch die Inspiration das Eindringen einer solchen Unsicherheit fern gehalten.

Für den Heilszweck des Wortes Gottes genügt es, daß das, was durch dasselbe dem Glauben gegeben und für ihn festgestellt werden soll, von dem Menschlich-Unsichern und Fehlsamen frei ist. Daß das der Fall ist, steht für den Glauben, der die h. Schrift als das Wort Gottes durch seine Propheten und Apostel erfaßt hat, mit der göttlichen Inspiration derselben fest. Es kann zwar nicht a priori und äußerlich die Grenzlinie zwischen dem, was

wesentlich ist und was nicht, zwischen dem Göttlich-Gewissen und dem Menschlich-Unsichern bestimmt und festgestellt werden. Aber dessen bedarf es auch nicht. Die h. Schrift erschließt sich überhaupt dem rechten Verständniß des Glaubens nur dann, wenn der Offenbarungsinhalt derselben nach der Analogie des Glaubens in rechter Weise erhoben wird. Geschieht das, wird das Wort der h. Schrift so in rechter Weise gebraucht, so wird man nirgends dem Menschlich-Unsichern, sondern nur dem, was göttlich gewiß ist, begegnen[1]). Die Grenzlinie zwischen dem Göttlich-Gewissen und Menschlich-Unsichern kann man dann auf sich beruhen lassen. Man muß sie auf sich beruhen lassen, da das gläubige Verständniß der der Kirche für alle Zeiten gegebenen h. Schrift und die Ausschöpfung ihres Offenbarungsinhaltes für den Glauben und die Kirche in keiner Zeit eine vollendete und fertige ist, sondern immer festgehalten werden muß, daß für den Glauben und das Leben der Kirche im Proceß ihrer Entwickelung bis zum Ende noch Vieles bedeutungsvoll werden kann, was sich in dieser seiner Bedeutung dem Glaubensverständniß noch nicht erschlossen hat. Bei dem rechten Gebrauch der h. Schrift für den Glauben nach der Analogie des Glaubens bleibt das Menschlich-Unsichere, das dem Wort der h. Schrift als durch die Inspiration nicht ausgeschlossen anhaftet, und bleiben die Fragen, die sich daran knüpfen, ganz außer Betracht. Auf diese Fragen gehen die Christen und die Theologie der Kirche nur ein zur Vertheidigung der h. Schrift als des untrüglichen Wortes Gottes dem Unglauben und allem falschen Glauben gegenüber. Da ist es die Aufgabe der positiven recht im Glauben der h. Schrift stehenden Kritik, alle übergreifenden Behauptungen hinsichtlich des Menschlich-Unsichern und Fehlsamen in der Schrift als grundlose nachzuweisen und zugleich zu zeigen, wie das Menschlich-Unsichere und Fehlsame, welches wirklich mit der menschlichen Seite des Schriftworts demselben

[1]) „Gewisse Unsicherheiten und Irrthümer in der heiligen Schrift" — so lautete meine siebente Malchiner These — „stehen nicht im Widerspruche damit, daß sie das inspirirte und somit göttlich gewisse Wort der Heilsoffenbarung Gottes an die Menschen ist; denn durch dieselben wird die Erfassung der Heilswahrheit nach der Analogie des Glaubens in der Schrift nicht berührt."

anhaftet, nicht im Widerspruch damit steht, daß die h. Schrift das inspirirte göttlich gewisse Wort Gottes ist, und wie durch dasselbe der göttliche Heilszweck des Wortes Gottes nicht gehindert, sondern vielmehr gefördert wird. So dient der Kampf für die h. Schrift als das inspirirte untrügliche Wort Gottes für den Glauben zugleich der Kirche zu einer tieferen und lebendigeren Erfassung ihres Glaubenssinns.[1])

Es ist freilich erklärlich, wenn an der Unterscheidung zwischen dem, was in der Schrift wesentlich ist und was nicht, Anstoß genommen wird. Nicht ohne Grund ist diese Unterscheidung verdächtig geworden. Wird sie doch gerade auch in der Gegenwart gebraucht, um Systeme subjectiver Religion, die im Gegensatze gegen die Offenbarung Gottes in der h. Schrift stehen, dieser gegenüber als die wesentliche Wahrheit des Christenthums geltend zu machen, indem man in den apostolischen Schriften nach einem aufgestellten Begriff vom Wesen des Christenthums unterscheidet, was zur bleibenden Wahrheit des Christenthums gehören und was nur Meinung der Schriftsteller und vorübergehende zeitgeschichtliche Fassung der christlichen Wahrheit gewesen sein soll. Damit ist unstreitig die göttliche Autorität des Wortes Gottes umgestoßen und der göttlich gewisse Grund der Offenbarungs- und Erlösungsthaten Gottes in Christo beseitigt. Eben gegen solche Verderbung und Zersetzung ist der christliche Glaube in der Gegenwart zu vertheidigen. Aber leugnen läßt sich doch nicht, daß in der h. Schrift nicht alles zu dem gehört, was der Glaube aus ihr entnehmen soll, daß es wirklich in ihr ein Gebiet des Nebensächlichen und Unwesentlichen giebt, von dem man mit

[1]) Es folgt aus dem Gesagten zugleich, daß das Wort Gottes so, wie es in der heiligen Schrift der Kirche geworden ist, vom Glauben zu gebrauchen ist. Wie es sich auch mit dem Verhältniß zwischen den in der heiligen Schrift gegebenen Berichten und den thatsächlichen Vorgängen, welche berichtet werden, in diesem oder jenem Punkte genauer verhalten möge, für den Glaubenssinn derselben ist das ohne Bedeutung. So wie die Berichte in der heiligen Schrift durch Gott dem Glauben geworden sind, geben sie dem Glauben, was dem Glauben nach dem Willen Gottes gegeben werden sollte. Als von Gott ihm gegeben, nimmt sie der Glaube hin, und wie sie sind, werden sie vom Glauben gebraucht.

Augustin mit Recht sagt: „Nihil ad rem", „ad summam rei nihil interest". Und so wird man jene falsche Weise des Unterscheidens zwischen Wesentlichem und Nichtwesentlichem in der Schrift nach willkürlicher subjectivistischer Norm nicht dadurch mit Erfolg bekämpfen können, daß man die Unterscheidung zwischen Wesentlichem und Nichtwesentlichem überhaupt als unberechtigt verwirft, sondern es muß gezeigt werden, daß ein falscher Gebrauch von dieser Unterscheidung gemacht, daß auf falscher Basis zwischen Wesentlichem und Nichtwesentlichem in der h. Schrift unterschieden wird. Es muß der falsche, sei es naturalistische oder pietistische und mystische Subjectivismus, der jenem Verfahren zu Grunde liegt und sich durch dasselbe vor der h. Schrift als in der Kirche berechtigt behaupten will, und der Gegensatz der falschen subjectivistischen Systeme gegen die Offenbarung Gottes, wie sie von Gott in dem prophetischen und apostolischen Wort der h. Schrift für den Glauben festgestellt ist, aufgedeckt werden. Es tritt hier mit seiner entscheidenden Bedeutung der Grundsatz ein, daß die h. Schrift allerdings nur vom Glauben nach der Analogie des Glaubens recht verstanden und deshalb auch der göttliche Offenbarungsinhalt der h. Schrift nur vom Glauben nach der Analogie des Glaubens recht erhoben werden kann, aber nicht nach der Analogie des subjectiven Glaubens, der ein irriger sein kann und niemals in sich selbst die gewisse Gewähr seiner Wahrheit hat, sondern nach der Analogie des Glaubens in der Schrift, nach der Analogie des objectiven Glaubens, wie derselbe in der h. Schrift, in dem was die h. Schrift sagt und lehrt, zum Ausdruck gebracht ist.

Luther war es, wie er erzählt, eine Zeit lang sehr wünschenswerth erschienen, wenn die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl verneint werden dürfte. Damit, so hatte es sich ihm aufgedrängt, würde dem Papstthum „der größte Puff" geschehen. Aber Luther ließ sich doch dadurch nicht zu Entscheidungen über den Inhalt des Glaubens, die ihm damals sehr lieb gewesen wären, bestimmen. Vor dem Wort Gottes in h. Schrift stand er still. Das Wort war ihm zu stark gewesen. Auf diesem Wort steht er dann gegenüber der Leugnung der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl. „Daß diese Worte:

das ist mein Leib u. s. w. noch fest stehen" ist der Titel seiner ersten Gegenschrift gegen Zwingli. In seinem subjectiven Glauben, in dem Glaubensverständniß, wie es sich ihm bis dahin erschlossen hatte, lag für ihn nichts, worauf er sich beim Festhalten an der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi als etwas Bedeutungsvollem oder Nothwendigem hätte stützen können. Erst später, als durch das Wort Gottes, an dem er im Glaubensgehorsam trotz allem, was in ihm dagegensprach, festhielt, die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi für ihn festgestellt war, hat sich ihm die Bedeutung, der „Nutzen" der Abendmahlsgabe mehr und mehr erschlossen. Seinen Gegnern weist er nach, daß ihre Gründe gegen den eigentlichen Sinn der Einsetzungsworte ihrem durch die Vernunft irre geführten subjectiven Glauben entnommen sind, den Glauben in der Schrift aber gegen sich haben.

Läßt man nur die h. Schrift als das inspirirte Wort Gottes, wie es durch das Verhältniß des Glaubens zu demselben gefordert ist, über den Inhalt des Glaubens entscheiden, so wird durch dasselbe auch, eben mit dem Inhalt des Glaubens, das, was wesentlich ist für den Glauben, im Unterschiede von dem Nichtwesentlichen festgestellt. Allerdings, um zuletzt auch dies nicht unerwähnt zu lassen, es können, auch wenn der Grundsatz von der Auslegung der h. Schrift nach der Analogie des Glaubens in der Schrift anerkannt ist und danach verfahren wird, falsche Meinungen über das entstehen, was durch die Schrift als Inhalt für den Glauben ausgesprochen und festgestellt ist, wie ja überhaupt die Aussagen der h. Schrift in mannichfachster Weise falsch ausgelegt werden können und wirklich falsch ausgelegt werden. Aber es wird genügen, an den bekannten Satz über die Klarheit der h. Schrift zu erinnern, daß dieselbe durch jene Thatsache nicht aufgehoben wird, da, soweit es sich um die Feststellung des Inhalts des seligmachenden Glaubens handelt, die falschen Auslegungen als solche durch den zweifellosen Sinn der Schrift und ihrer Aussagen nachgewiesen werden können. Und die Kirche, die die Aufgabe hat, durch ihre Lehre und Unterweisung in das rechte Glaubensverständniß der h. Schrift einzuführen und dasselbe gegen alle falschen Lehren und Schriftauslegungen zu vertheidigen, soll im

Stande und stets bereit sein, in aller Bestimmtheit die rechte Auslegung den falschen Auslegungen gegenüber als in der Schrift zweifellos begründete darzulegen.

So wird gesagt werden dürfen, daß durch die Zurückweisung der mit der thatsächlichen Beschaffenheit der h. Schrift im Widerspruch stehenden absoluten Fassung der Inspiration der h. Schrift und ihrer Irrthumslosigkeit weder die Inspiration der h. Schrift in Zweifel gezogen noch die objective göttliche Gewißheit derselben für den Glauben irgendwie gefährdet wird.

In gleichem Verlage erschien ferner:

Dieckhoff, D. **August Wilhelm**, Professor der Theologie in Rostock, **Staat und Kirche.** Principielle Betrachtungen über das Verhältniß beider zu einander aus dem Gesichtspunkte des christlichen Staats. Nebst einem Anhange über das neue preußische Schulaufsichtsgesetz. 1872. 8°. (54 S.) brosch. . . . . 75 Pf.

—— **Die obligatorische Civilehe.** Ein Vortrag vor einem Kreise von Männern und Frauen gehalten. 1873. 8°. (24 S.) brosch. 50 Pf.

—— **Justin, Augustin, Bernhard und Luther.** Der Entwicklungsgang christlicher Wahrheitserfassung in der Kirche als Beweis für die Lehre der Reformation. Fünf Vorträge. 1882. 8°. (104 S.) geb. . . . . 2 Mk.

—— **Die Menschwerdung des Sohnes Gottes.** Ein Votum über die Theologie Ritschl's. Vorgetragen auf der Pfingstconferenz zu Hannover am 7. Juli 1882. 8°. (30 S.) brosch. . . . 50 Pf.

—— **Die Stellung der theologischen Fakultäten und ihrer Mitglieder zur Kirche, und die denselben daraus erwachsenden Aufgaben.** Vorgetragen auf der vierten Allgemeinen luther. Conferenz zu Schwerin am 16. August 1882. 8°. (18 S.) brosch. . . . . 50 Pf.

Im Verlage von **Justus Naumann** in **Leipzig** erscheint:

Kirchliches Handlexikon.

In Verbindung
mit einer Anzahl ev.-lutherischer Theologen herausgegeben.

Begründet von

Dr. ph. **Carl Meusel**
† Superintendent in Rochlitz in Sachsen

fortgeführt von

Ernst Haack und **B. Lehmann**
Pastor in Schwerin in Mecklenburg. Pastor in Schedewitz in Sachsen.

Komplett in 5 Bänden von je 50 Bogen, brosch. à 10 Mk.,
gut gebunden à 12 Mk. 25 Pf.
oder in 50 Lieferungen von je 5 Bogen à 1 Mk.

Das vorgenannte, durch die D. D. Delitzsch, Kahnis, Kliefoth und Luthardt eingeführte Werk giebt Auskunft über alle Gegenstände christlichen Glaubens und Lebens, über alle biblischen Personen und Sachen, über alle Männer und Ereignisse der Kirchengeschichte, über innere und äußere Mission, über die kirchliche Kunst und christliche Sitte, sowie über die theologische Litteratur, und dies alles auf Grund selbständiger wissenschaftlicher Studien. Es kann das Kirchliche Handlexikon deshalb allen Geistlichen, Kandidaten, Lehrern und Studenten, sowie allen gebildeten Laien, die sich für kirchliche Dinge interessieren, als praktisches Nachschlagebuch, behufs schneller und sicherer Orientierung bestens empfohlen werden.

„Im wohlthuenden Gleichmaß der Schritte eines sicheren Führers erfüllt das Handlexikon, die Schar seiner dankbaren Freunde stetig mehrend, die schwierigen Aufgaben seines großen Planes in gediegenster Weise. Indem es keinen, dem kirchlichen Interesse irgendwie naheliegenden Gegenstand übergeht, ja vielfach interessante Ausblicke auf scheinbar fernere, letztlich aber doch als von kirchlicher Bedeutung sich erweisende Gebiete eröffnet, macht das Werk doch durchaus nicht den Fröstein erweckenden Eindruck eines zwar peinlich vollständigen, aber kahlen und toten Knochengerippes. Es ist in ihm vielmehr, sozusagen, alles Fleisch und Blut, durchdrungen von gesundem und warmem Leben. Artikel, wie die der neusten 31. Lieferung, Klettenberg, Kliefoth, Klopstock, Köln, Kommunismus, Konfirmandenunterricht, Königliches Amt Christi, Konkordienformel, Konsistorialverfassung, Konstantinopolitanisches Symbol, Konstantinopolitanische Synode, sind ohne Zweifel als Kabinetstücke theologischer Schriftstellerei zu bezeichnen. Gründlichkeit des Quellenstudiums, Klarheit der Darstellung, überzeugende Sicherheit von kirchlichem Takte geleiteten Urteils, das sind rühmenswerte Eigenschaften solcher in einem Lexikon kaum gesuchter Arbeiten. Unter vielen anderen, hier nicht namhaft zu machenden Artikeln erwähnen wir nur noch die beiden Kögel und Kohlschütter als solche, die geeignet sind, die Grundlosigkeit der hier und da dem Unternehmen anfänglich wohl entgegengebrachten Vorstellung zu widerlegen, als ob dasselbe, verrannt in eine falsche Einseitigkeit seines theologischen Standpunktes, nicht im stande sein werde, die Pflichten allseitig gerechter Darstellung in jedem Falle zu erfüllen. Die lutherische Kirche bewährt sich in den Arbeiten dieses Lexikons als die im Centrum der Wahrheitserkenntnis stehende und darum stets wahrhaft objektive Beurteilerin aller Gebiete des geistigen und geistlichen Lebens. Es ist dies Lexikon ein schönes Zeugnis ihrer Kraft.“

(Pilger aus Sachsen.)

Druck von Pöschel & Trepte in Leipzig.

Date Due

MY 3 - '48

BS480 .D556
Die Inspiration und Irrthumslosigkeit
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00064 4288